Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt

1906

Siebenter Jahrgang — Heft 2

Inhalt:

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)

1906

Für Grossbritannien und seine Kolonien:

Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, **London** W. C.

Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.,** 129—133 West 20th St., **New York**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 26. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 31. Mai 1906

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums“

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Mathildenstr. 11, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Über das Messiasgeheimnis.

Von D. Chr. A. Bugge in Christiania.

Der Theorie W. Wredes über das Messiasgeheimnis kann ich mich zwar nicht anschließen, meine aber doch, daß seine Arbeit eine anregende Bedeutung hat. Es kann nach dem Erscheinen des Wredeschen Buches nicht mehr übersehen werden und unbeachtet bleiben, daß hier ein bedeutsames Problem vorliegt, durch dessen Lösung wahrscheinlich ein sehr interessantes Licht über die Entstehung des Christentums verbreitet werden könnte.

Zunächst kann man getrost feststellen, daß es wirklich ein Messiasgeheimnis gab. Es heißt ausdrücklich nach Mt 13, 11, daß Jesus sagte und zwar zu seinen intimeren Jüngern: „Euch ist es gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Reiches der Himmel, jenen aber nicht gegeben". Mc 4, 11: „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben, jenen draußen kommt alles in Gleichnissen zu". Das sagte er, als er allein war mit seiner nächsten Umgebung samt den Zwölfen.

Wiederum wird bei Lc 8, 10 die Äußerung so wiedergegeben: „Euch ist es gegeben zu erkennen die Geheimnisse des Reiches Gottes, den andern aber in Gleichnissen, damit sie sehen und nicht sehen, hören und nicht verstehen".

Nicht nur wird hier von dem Geheimnis oder den Geheimnissen gesprochen, sondern das geschieht in sehr bezeichnender Weise. Es ist von einem esoterischen und einem exoterischen Kreise von Menschen die Rede, gerade wie bei den Mysterien-Gesellschaften im Altertum und bis auf unsere Zeit, desgleichen von esoterischen Lehren, ganz nach der Art jener Gesellschaften. Sehr bezeichnend ist es auch, daß die Lehrmethode Parabeln sind. Denn bekanntlich war in Mysterien-Gesellschaften von jeher die symbolische Lehrweise die übliche. Parabeln aber sind Symbole in Worten gefaßt, ja der Ausdruck, dessen Jesus sich in seiner eigenen Sprache bedient hat, Maschal, Meschalim, umfaßt zugleich die symbolische Darstellungsweise an sich.

Mc 4, 34 heißt es: „Ohne Meschalim redete er nicht zu ihnen. Beiseit aber erklärte er seinen Jüngern alles" — ἐπέλυεν πάντα. Daß der Kreis der Vertrauten sehr intim war, wird besonders betont durch die Worte: τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς. Der Maschal aber wurde von den Juden als der ἐπίλυσις bedürftig angesehen, wenigstens unter Umständen. Das ersieht man schon aus Ez 17, 1. Hier ist Maschal durch den Parallelismus synonym gestellt zu Chidda. Chidda aber ist Rätsel, oder eigentlich Knoten; ein Knoten aber bedarf der Auflösung: λύσις — ἐπίλυσις.

Man mag die historische Wahrheit dieser Aussage bezweifeln. In der Tat ist sie bezweifelt worden (von Jülicher und den Anhängern seiner Parabeltheorie). Allein aus eigentümlichen Gründen, nämlich weil man die Sache nicht bestimmt genug geschichtlich betrachtet hat. Erstens sagt man: Diese Parabeln sind doch ziemlich leicht zu begreifen. Nun, für einen modernen Theologen zweifellos. Aber für einen damaligen Juden mit seinen herkömmlichen Begriffen über das messianische Reich war das in diesen Parabeln Gelehrte gar nicht so einfach und einleuchtend. Und zweitens bedeutet Mysterium hier nicht eine schwer faßliche Sache, sondern eine solche die enthüllt werden muß. Nach der Enthüllung mag ein Mysterium sogar einem Kinde einleuchtend sein. Eine Parabel — wenn das die Form des Geheimnisses ist — bedarf zudem öfters einer Auflösung. Ich glaube auch kaum, daß irgend ein mit der jüdischen Parabelbehandlung vertrauter Mann der Theorie Jülichers zustimmen wird oder den evangelischen Bericht in diesem Punkte bezweifeln möchte. Ein anderer Grund des Zweifels ist dogmatischer Art: man kann es mit der vorausgefaßten Auffassung der messianischen Würde Jesu nicht vereinbar finden, daß er die Wahrheit verschleiert, beziehungsweise verheimlicht. Allein geschichtlich stellt sich die Sache anders — was wir weiter unten darlegen werden.

Hierzu kommen noch verschiedene positive geschichtliche Instanzen, die diesen Bericht von dem Messiasgeheimnisse oder den -Geheimnissen sehr natürlich machen. Darauf werden wir jetzt näher eingehen.

Bekanntlich war im Altertum und besonders in dem römischen Reiche zur Zeit Jesu das Mysterienwesen sehr verbreitet. Auch hatten große Lehrer wie Pythagoras und andere oft esoterische, geheime Lehren, vorgetragen, die nur intimeren Jüngern mitgeteilt wurden. Auch unter den Juden zur Zeit Jesu kannte man Richtungen mit Mysterien in optima forma, nämlich die Essäer.

Josephus berichtet von den Essäern, daß bei der Aufnahme in den

inneren Kreis derselben, in den dritten und höchsten Grad, sie einen Eid schwören, wodurch sie sich u. a. verpflichten, nichts den Brüdern zu verhehlen und andererseits nichts über dieselben zu verraten, selbst wenn sie dadurch sich Verfolgungen oder gar dem Tode aussetzen. Das essäische Henochbuch cap. 69, 19 nennt Schem hammephorasch oder den geheimen (Gottes)Namen in Verbindung mit einem Eid. Das nähere über dieses essäische Geheimnis hat der Rabbiner Prof. G. Klein ausgeführt in seiner in Stockholm erschienenen Abhandlung über Schem hammephorasch.[1]

Allein nicht nur waren solche Geheimnisse ein in Palästina wohlbekanntes Vorkommnis. Sondern Jesus muß den essäischen Kreisen sehr nahe gestanden haben. G. Klein spricht von zwei Arten von Essäern: 1) den in der Wüste gemeinsam wohnenden Ordensessäern, 2) den in bürgerlichen Verhältnissen lebenden Stammessäern. Den letzteren scheint die Familie Jesu angehört zu haben. Davon zeugt, daß viele von den religiösen Auffassungen, Lehren und Gewohnheiten Jesu und der ältesten Gemeinde mit den spezifisch essäischen übereinstimmen. Zweitens zeigen die Forschungen Baldenspergers und anderer, daß die Messiasgläubigen, wozu diese Volkskreise gehörten, sich von der apokalyptischen Literatur nährten. Die Apokalypsen aber sind nach dem Urteil der vorzüglichsten Kenner (Hilgenfeld, G. Klein u. a.) eben essäische Erzeugnisse. Hierzu kommt noch ein direktes Zeugnis. Epiphanius von Cypern († 403 n. Chr.) war nicht nur ein sehr gelehrter Mann und als solcher von seinen Zeitgenossen sehr hoch geschätzt, sondern er war als geborener Palästinenser mit den Verhältnissen seines Vaterlandes in der Gegenwart und Vergangenheit sehr genau bekannt. Epiphanius aber sagt in seinem Panarion Haeres. XXIV, daß die Anhänger Jesu eine kurze Zeit Jessaioi genannt wurden, ehe man zu Antiochia anfing sie Christianer zu nennen. (Γέγονε δὲ ἐπ' ὀλίγῳ χρόνῳ καλεῖcθαι αὐτοὺc Ἰεccαίουc πρὶν ἢ ἐπὶ Ἀντιοχείαc ἀρχὴν λάβωcιν οἱ μαθηταὶ καλεῖcθαι Χριcτιανούc. Haeres. XXIV A, 1.) Jessaioi sind aber mit den Essäern identisch. G. Klein sagt: „Daß der Name Jessäer mit dem der Essäer identisch ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden“.[2]

[1] Vgl. auch G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria, Stockholm, 1898, S. 56 u. a. St.

[2] G. Klein: A. a. O. S. 46. Der amerikanische Professor an der Tulane University, New Orleans, W. B. Smith versucht in einer Abhandlung in der Zeitschrift „The Monist“ (Januar 1905) über „the Meaning of the Epithet Nazorean“ zu beweisen, daß die Nazoraioi eine schon vorchristliche Sekte oder religiöse Genossenschaft seien. Ich

Demnach: Ein Messiasgeheimnis für den innersten Kreis der Vertrauten war Jesu als Stifter einer Religionsgenossenschaft von Haus aus sehr nahe gelegt. Wenn nun unsere Quellen von einem oder mehreren solcher Geheimnisse ausdrücklich berichten, so wäre es gegen alle und jede vernünftige historische Methode, diese Tatsache zu bezweifeln oder gar in Abrede zu stellen. Wenn Mc von dem einen und die andern Synoptiker von mehreren Geheimnissen sprechen, so haben sie wohl alle Recht: Es war ein Hauptgeheimnis und mehrere davon abgeleitete, untergeordnete Geheimnisse, was in der Tat, meines Erachtens, auch dem Tatbestand entspricht. Davon das Nähere weiter unten.

Steht es nun aber fest, daß es ein Messiasgeheimnis gab, so ist die nächste Frage: Worin bestand dasselbe?

Nun ist zu beachten: Wenn es ein Geheimnis war, so dürfen wir natürlich nicht erwarten, in den gleichzeitigen Quellen ein direkt formuliertes Nennen desselben zu finden. Vor allen Dingen dürfen wir nicht in den öffentlichen Reden Jesu, wenn diese wahrheitsgetreu wiedergegeben sind, erwarten, die direkte Formulierung des Messiasgeheimnisses zu finden. Allerdings wäre das möglich, wenn eine größere Zahl der Auseinandersetzungen im engsten Jüngerkreise aufbewahrt wären, wie das mit den zwei Parabelerklärungen Mt 13, Mc 4 und Lc 8 der Fall ist. Aber von solchen „Mysterienvorträgen" besitzen wir bei den Synoptikern keine weiteren und auch diese verraten eigentlich nichts. Demnach sind wir bezüglich der Quellen des Lebens Jesu ausschließlich an indirekte Spuren des Geheimnisses hingewiesen. Eher könnte man erwarten, die Formel in den Briefen zu finden. Denn es war Jesu Voraussetzung und bestimmter Wille, daß das Geheimnis einst in der Zukunft der ganzen Welt bekannt werden solle. Denn er hatte gesagt, daß was jetzt in den Kammern geflüstert würde, einst von den Dächern verkündigt werden solle (Lc 12, 3; Mt 10, 27; Mc 4, 22).[1] Allein, wann die Gemeinde den Zeitpunkt für geeignet erachtet hat, um diese Veröffentlichung vorzunehmen, können wir hier nicht nachweisen. Deshalb dürfen wir auch in den Briefen nicht sicher erwarten, die Formel vorzufinden.

---

finde die Ausführungen Smiths, die sprachlichen wie die geschichtlichen, sehr beachtenswert. Obwohl ich dem gelehrten Forscher nicht in allen Einzelheiten beipflichten kann, scheint es mir nicht ausgeschlossen, daß die Nazoraer wirklich eine religiöse Denomination waren und zwar mit den Essäern eng verbunden, daß sie irgendwie eine essäische Denomination sein möchten.

[1] Vgl. auch Joh 16, 25: „Dieses habe ich in Bildern (ἐν παροιμίαις = בִּמְשָׁלִים) zu euch geredet. Es kommt eine Stunde, da ich nicht mehr in Bildern zu euch reden, sondern offen (παρρησίᾳ) vom Vater berichten werde".

Suchen wir demnach die indirekten Andeutungen auf und befragen zuerst den Apostel Paulus.

In einer Abhandlung in dieser Zeitschrift (Mai-Heft 1903) über das „Gesetz in Christus“ habe ich nachzuweisen versucht, daß wir bei Paulus ziemlich deutlich ersehen, daß bei ihm der leitende Grundsatz der ist, daß Christus als das τέλος νόμου an dessen Stelle getreten ist, dessen Funktionen mutatis mutandis übernimmt, und daß dessen Prädikate auf Christus Anwendung finden.

Ich ging dabei von der berühmten Stelle Röm 10, 4ff. aus.

Diese Stelle verdient eine nähere Betrachtung. Was sich darüber sagen läßt, ist mit dem damals Gesagten nicht erschöpft.

Vergegenwärtigen wir uns die Stelle Röm 10, 4—10 und die alttestamentliche Stelle, auf die sie zurückgeht.

Röm 10, 4—10: „Christus ist des Gesetzes τέλος, um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit durch das Gesetz:

Der Mensch der sie tut, der wird dadurch leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so:

Wer wird zum Himmel hinauffahren? nämlich um Christum herunterzuholen, — oder:

Wer wird in die Unterwelt hinabfahren? nämlich um Christum von den Toten heraufzuholen.

Was sagt sie vielmehr?

Das Wort ist dir nahe: in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Wort des Glaubens, welches wir verkünden.

Das heißt: wenn du mit deinem Munde das Wort bekennst, daß Jesus der Herr, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet werden“.

Das alttestamentliche Wort, das hier benutzt wird zum Beweis für die Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christum lautet also: Dt 30, 12—14 „Nicht im Himmel ist es (nämlich das Gebot), daß du sagen könntest: Wer steigt uns in den Himmel um es uns herzuholen und es uns zu verkündigen, damit wir darnach tun? Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest:

Wer fährt uns über das Meer und holt es uns herbei und verkündigt es uns, daß wir darnach tun?

Sondern überaus nahe ist dir das Wort: in deinem Munde und in deinem Herzen, sodaß du darnach tun kannst“.

Diese Schriftanwendung Pauli beruht nicht auf der Gematria oder

irgend einer der anderen bekannten jüdischen Methoden,[1] sondern einfach, wie auch von Paulus in demselben Zusammenhange ausdrücklich gesagt, darauf, daß Christus an die Stelle der Thorah tritt, weil er des Gesetzes Telos ist. Deshalb ist in der Tat Er es, welcher, tiefer betrachtet, gemeint wird, so oft im alten Testament von der Thorah und den Mizwoth, woraus sie besteht, die Rede ist. Von dieser Voraussetzung aus ist wirklich das rechte Verständnis dieser Stelle: hinauffahren zum Himmel um den dort thronenden Messias herunter zu holen. Deshalb ist der tiefe Sinn in den Worten: „von jenseits des Meeres das Gebot herbei zu holen", in der Tat dieser: In den Abyssos hinunterzufahren um den Messias heraufzuholen. Deshalb setzt Paulus als Deutung der Worte: „das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen" — das Wort des Bekenntnisses des Messias Jesus, „das Wort des Glaubens welches wir verkünden", das Wort vom Jesus Messias, welchen Gott selbst aus dem Abyssos heraufgeholt hat, auferweckt von den Toten und uns nahe gebracht, damit gleichwie die Juden ehemals durch Halten der Worte der Thorah, so jetzt die Christen durch den Glauben mit dem Herzen und das Bekennen mit dem Munde von Christo gerettet werden. Denn diese lebendige und persönliche Thorah Gottes können wir uns nicht durch Werke aneignen, sondern vielmehr durch den Glauben an Ihn, den Gott von den Toten zu unserer Errettung auferweckte. In und mit dieser Umdeutung ist wirklich der Beweis für die Gerechtigkeit aus Glauben an Christum geleistet. Unter diesem Gesichtspunkt darf Paulus die Worte der Schrift umschreiben: er darf „Christus" zweimal für „Mizwah" einsetzen, er darf die Worte: „vom Himmel herunterholen" — „von den Toten heraufholen" (καταγαγεῖν, ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν) statt (im Grundtext) „herholen" und „herbeiholen", (LXX: λήψετε ὑμῖν αὐτήν sc. ἐντολήν — λάβῃ ὑμῖν) schreiben. Unter dieser Voraussetzung und nur unter derselben kann Paulus daran denken, diese Schriftstelle zum Beweis dafür zu benutzen, daß der Gott der alttestl. Schrift — auch Er ist gesonnen gewesen in der Fülle der Zeit die Menschen durch die Glaubensgerechtigkeit zu erretten. Er hat daran gedacht, selbst damals als Er die Thorah verkündigte: die Wortfügung derselben Verkündigung durch Moses ist mit Bezug darauf so und nicht anders geformt worden.

Noch eine andere Seite dieses Zitates ist überaus interessant. Die jüdische Theologie benutzte eben diese Deuteronomiumstelle als Beweis dafür, daß ein anderer Heilsweg als der der Thorahhaltung aus-

[1] Vgl. Ferd. Weber: Jüdische Theologie[2] S. 118 ff.

geschlossen sei und bleibe. Debarim rabba c. 8: Dt 30, 12 „Nicht im Himmel u. s. w. Moses sprach zu ihnen: Damit Ihr nicht saget: ein anderer Moses wird erscheinen und eine andere Thorah vom Himmel bringen, werde ich Euch verkündigen: Nicht im Himmel ist sie, nichts von ihr ist im Himmel zurückgeblieben". — Nun nimmt Paulus gerade dieselbe Stelle auf und verwendet sie zum Beweis für den Heilsweg des Glaubens im Gegensatz zum Heilswege der Gesetzeswerke. Das kann er nur dann tun, wenn er davon überzeugt ist, daß es seinen Lesern als Axiom feststeht, daß Christus die eigentliche Realität der Thorah ist. Denn in dem Falle kann, darf, ja muß die Stelle umgebildet und umgedeutet werden, wie hier von Paulus geschieht. Damit ist für Paulus viel gewonnen: etwas Positives, indem er seinen Standpunkt im Anschluß an ein altberühmtes Gotteswort bewiesen hat; etwas Negatives, indem er dem Gegner seine Waffe aus der Hand schlägt.

Demnach: Die Identität muß schon die Voraussetzung bei den Lesern sein, und zwar in einer nicht paulinischen Gemeinde, — schon etwa 25 Jahre nach dem Tode des Meisters, also entschieden in der ersten Generation der Gemeinde und in der Kirche, welche noch von den Hauptaposteln und Ohrenzeugen Jesu geleitet wurde.

Es läßt sich nun im einzelnen nachweisen, daß Paulus die wichtigsten christlichen Lehrstücke einfach nach dieser Identitätsregel ausgeführt hat. Ich gedenke dies zu tun in einem ausführlichen Werke, welches hoffentlich in nicht zu ferner Zukunft in deutscher und englischer Sprache erscheinen kann („Studien über den Paulinismus").

Es fragt sich nun, ob wir die Spuren dieser Betrachtungsweise in den Evangelien nachweisen können. Ich habe in meiner obengenannten Abhandlung angedeutet, wie der Prolog des vierten Evangeliums von derselben Voraussetzung aus geschrieben ist. Doch dieser Prolog ist jedenfalls nachpaulinisch und diese Spuren der Identitätstheorie sind demnach nur ein Beweis dafür, daß dieselbe auch in johanneischen Kreisen einheimisch war. Auch das ist sehr wertvoll. Allein Spuren der Theorie finden sich überall im neuen Testament. Um von dem Hebräerbrief zu schweigen, welcher nichts andres ist als die Anwendung jener Theorie, werde ich nun zwei besonders interessante Beispiele, das eine aus der Apostelgeschichte, das andere aus dem Matthäus-Evangelium anführen.

In der alten jüdischen Theologie finden wir folgende Vorstellung: Schemoth rabba c. 5 heißt es: Bei der Promulgation der Thorah, welche eigentlich für alle 70 Völker der Welt verpflichtend ist, habe der eine

קול Jahwes sich in 70 קולות (= 70 Sprachen) zerteilt, damit alle Völker es hörten, und jedes Volk hörte die Stimme Gottes in seiner Sprache. Ebenso heißt es Tanchuma zu Schemoth Abschn. 25 zu dem Worte קולות, die eine Stimme habe sich erst in sieben, dann in siebzig קולות zerteilt, damit alle Nationen hörten, und jede hörte die Stimme in ihrer Sprache.[1]

Vergleichen wir hiermit Acta 2, 7—11: „Sind nicht alle diese, die da reden, Galiläer? wie kommt es, daß wir jeder seine Sprache hören, in der wir geboren sind? — Parther und Meder und Elamiter, und die Bewohner von Mesopotamia, Judäa und Kappadokia, Pontus und Asia, Phrygia und Pamphylia, Aegyptus und dem Libyschen Lande bei Kyrene, und die hier wohnenden Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber — wir hören sie reden mit unseren Zungen“.

Bei dieser Promulgation Christi für die Völkerwelt zerteilt sich auch die Stimme der Verkündiger, und die Zuhörer, welche Vertreter verschiedener Nationen sind, hören es auch in ihrer Sprache. Aber nicht genug damit. Auch die Zahlen sind bedeutsam. Es werden 17 Völker genannt; demnach zwar nicht 7×10, aber doch $7 + 10$. Die Zahl kann nicht zufällig sein. Erstens war die Zahlensymbolik damals bei den Juden einheimisch, und zweitens ist die Zahl ein wenig künstlich zustande gebracht. Denn mitten unter den Völkernamen erscheint eine ganz heterogene Kategorie: Proselyten. Gerade wie beim Geschlechtsregister von Matthäus die 14×3 künstlich zustande gebracht ist, so auch hier. Die 7×10 Völker konnten nicht genannt werden, denn das würde der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit widerstreiten. So spricht ein Volkshaufen nicht.

Die Sache beruht auf der Identitätsvorstellung. Wie bei der Promulgation der Thorah, so bei der Promulgation des Messias. Zufällig kann die Analogie nicht sein.

Mechilta 64b heißt es: „Zur Zeit als die Thorah Israel gegeben wurde, erzitterten alle Könige der Erde in ihren Palästen“. Infolge dessen kamen denn auch, als die Thorah gegeben war, die ersten Proselyten aus den Heiden, vgl. Mechilta 66ab, 68b.

Wer sieht nicht, daß es auch hierin und nach Matthäus dem Messias Jesus bei dem Erscheinen in der Welt genau so ergeht wie der Thorah bei ihrem Erscheinen? König Herodes erzittert in seinem Palaste und die ersten Proselyten aus den Heiden kommen um dem Neugeborenen zu huldigen.

[1] Vgl. Ferd. Weber: Jüdische Theol.², S. 20.

Wer muß nicht hier zugeben, daß wir mitten im Zeichen der Identität stehen? Denn daß es auf Zufälligkeit beruhe, daß diese Analogie so ausdrücklich herausgehoben ist, läßt sich nicht denken.

Aber nun Jesus selber; hat Er diese Idee gehabt? Unbedingt Ja!

Ehe wir das positiv nachweisen, fragen wir: War es in der damaligen jüdischen Denkweise irgendwie vorbereitet, daß diese Idee entstehen konnte? Auch das müssen wir bejahen.

Als Israel am Sinai die Thorah annahm, da übernahm es damit — in und mit der Thorah — „das Reich der Himmel‘ (Malkuth Schamajim) sc. dasjenige Reich, dessen Sitz ursprünglich im Himmel ist, das aber mit der Gesetzgebung Dasein auf Erden gewinnt. Durch den Sündenfall Israels mit dem goldenen Kalb wurde dieses Reich großenteils zurückgenommen, seine Realisation war und blieb sehr kümmerlich. Das Volk erwartete nun, daß das Reich aufs Neue und in seiner Fülle erscheinen würde. Das würde geschehen, sobald die Schechinah Jahwes ins heilige Land wieder zurückkehren würde.[1]

Demnach: Mit der Erscheinung der Thorah auf Erden war ehemals das Gottesreich unter die Menschen gekommen. Nun verkündigte Johannes der Täufer: das Reich Gottes ist nahe. Jesus sagte, es sei mitten unter dem Volke (Lc 17, 21). Die Gemeinde meinte, das Reich Gottes sei allen Ernstes mit Jesus Christus begonnen und gehe in seinem Namen der Vollendung entgegen. Mit anderen Worten: Christus ist auch in dieser Beziehung an die Stelle der Thorah getreten. Er tritt als das Endziel, das Telos der Thorah auf, ja als die endgiltige Realität der Thorah. Demnach: Glaubt man erst an die Verkündigung des Täufers und Jesu von Himmelreich, so kann man nicht umhin ihn als die lebendige, persönliche Thorah zu erkennen, als denjenigen, in dem die ältere Gottesoffenbarung der Thorah sowohl idealisiert als realisiert wird. Ferner: Glaubt man, wie die Juden, an die Verknüpfung des Reiches Gottes mit der Thorah, und gleichzeitig daß dies Reich mit dem Messias Jesus komme, nun so ist eben Messias Jesus die wahrhaftige Thorah Gottes, und da die Thorah und der Messias alle beide präexistierten, ist Er es von jeher gewesen.

Einen ferneren Umstand werden wir hier anführen.

Professor G. Klein in Stockholm[2] hat das Verdienst, in besonders überzeugender Weise nachgewiesen zu haben, daß Jesus aus

---

[1] Siehe Ferd. Weber: Jüdische Theol.², S. 270, 274ff. 64. 65 und die daselbst angef. Belegstellen.

[2] Bidrag. till Religionshistoria, Stockholm 1898.

essäischen Kreisen hervorgegangen war. Dr. Klein sagt nun ferner: „Von den Essäern wissen wir, daß sie Moses einen fast göttlichen Kultus leisteten, was bis dahin eine unter den Juden unbekannte Erscheinung war". Deshalb war Messias ihnen ein zweiter Moses. Von den essäischen Chasidim (ein Teil von ihnen hatte sich schon zu der Partei ausgebildet, aus der die Pharisäer hervorgingen) heißt es Mechilta zu Ex 14, 31: „Sie glauben an Gott und seinen Diener Moses" — — „Wenn sie an Moses glaubten, wie viel mehr müssen sie dann an Gott geglaubt haben. Daraus kannst du lernen, daß derjenige, der an den treuen Hirten glaubt, dem gleicht der an Logos glaubt, an den, der durch sein Wort die Welt ins Leben rief". Infolge dessen sollte Messias der zweite der vollkommene Gesetzgeber sein.

Von den sogenannten Nazoräern und Ebioniten (ursprünglich der Gemeinde angehörig) heißt es bei Eusebius (Evangelicarum demonstr. liber 1, 7): Christus hat auch in besonderer Weise das Gesetz Mose und der Propheten erfüllt. Da viele Orakelsprüche noch nicht in Erfüllung gegangen waren, wurde es seine Aufgabe sie zu verwirklichen. Dt sagt: Ein Prophet usw. Diese Prophetie, welche noch nicht in Erfüllung gegangen war, hat Christus erfüllt als der zweite Gesetzgeber — nach Moses — als Stifter der anderen Religion.[1] Aber in welcher Weise sollte Christus der zweite und größte Gesetzgeber nach Mose sein? Erinnern wir uns nun, daß gleichwie die Thorah, indem sie am Sinai gegeben wurde, die Realisation des „Himmelreiches" begonnen hatte, — so lag die Schlußfolgerung nahe: Also sollte als der endgiltige Verwirklicher dieses Reichs, Messias, in die Stelle der Thorah treten. Besonders in essäisch-apokalyptischen Kreisen muß diese Identitätstheorie sich melden.

Mit diesen Ergebnissen gehen wir an die Betrachtung der berühmten Aussage Jesu Mt. 11, 25—29: „In jener Zeit nahm Jesus das Wort und sprach: Ich danke dir, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbart, ja, Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen. Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn außer der Vater, noch erkennt jemand den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren. Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch erquicken. Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen; so werdet ihr Erquickung finden für eure Seele. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht".

[1] G. Klein: Bidrag till Israels religionshistoria, Stockholm, 1898, S. 63.

Zum Verständnis dieser erstaunlichen Aussage sei es vorausbemerkt: Nach der jüdischen Theologie hatte das Verhältnis zur Thorah Jahwes für den Israeliten zwei Pole: der eine war die Erkenntnis der Thorah, „Thalmud Thorah", der andere das Handeln nach der Thorah, „Maaseh Thorah". Paulus nannte das letzte ἔργα νόμου. Es war aber als eine drückende Last, ein hartes Joch „Ûl Thorah", ζυγὸς νόμου, angesehen. aber nichts zu tun; man tröstete sich mit dem Bewußtsein: je härter war das Joch, um so größer das Verdienst („Sechuth") und um so herrlicher der Lohn.

Nach der Lehre Pauli hat Christus den Menschen von diesem Joch befreit. „Für die Freiheit hat uns Christus befreit. So stehet nun fest und lasset euch nicht wieder ins Joch der Knechtschaft bannen" (Gal 5, 1).

In der Aussage Jesu Mt 11, 29 sagt nun der Heiland, der Messias, auch Er habe ein Joch, und auch Er habe eine Erkenntnis, auch bei ihm kann man mit einem „Ûl" und mit einem „Thalmud" Bekanntschaft machen, nämlich dem „Ûl des Messias" und dem „Thalmud des Messias". Das heißt: auch diese Aussage ist auf die Voraussetzung gebaut, daß der Messias an die Stelle der Thorah tritt, ihre Funktionen übernimmt und ihrer Prädikate teilhaftig ist — die Identitätstheorie!

Aber die Aussage im ganzen besagt viel mehr. Dieses ist ein Geheimnis. Es ist an sich den größten Intelligenzen verborgen (ἔκρυψας) und es ist gewissen Menschen geoffenbart worden (ἀπεκάλυψας). Verborgen ist das Geheimnis sogar den Schriftgelehrten: denn wer zweifelt, daß der Herr diese mit σοφοί und συνετοί gemeint hat? Geoffenbart ist es dem intimen Kreise seiner Jünger; denn wer zweifelt, daß Er diese mit νήπιοι gemeint, dieselben, von denen er sonst gesagt: Ihnen war das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ gegeben? Dieses Geheimnis hat Jesus direkt von Gott im Himmel erfahren. Gott hat ihm es geoffenbart und damit auch sein Wesen enthüllt; denn niemand erkennt den Vater außer der Sohn. Aber dem Sohn ist alles kund, was im Vater ist, wie denn der Vater allein weiß, was in dem Sohn wohnt. Dieses eigentümliche Verhältnis samt dem Wesen dieser zwei Persönlichkeiten gehört zum Geheimnis. Nun müssen wir bedenken, erstens: die jüdische Theologie: sowohl die offizielle, die wir in den Rabbinenschriften aufbewahrt finden, als die freiere in den apokalyptischen Kreisen, waren darin einig, daß der Messias durchaus und ausschließlich Mensch sein würde. Jesus wußte vom Vater her etwas ganz anderes. Der Messias Jesus war

[1] G. Klein: Angef. Schrift, S. 63.

nicht einfach der Menschensohn, Er war der Sohn Gottes, dessen Vater im Himmel war und ihm demnach alles übergeben hatte. Es ist eigentlich dasselbe wie Mt 28, 18: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, denn in der Verbindung Mt 11, 25. 26 ist es hervorgehoben: daß der Vater Jesu „Herr des Himmels und der Erde" ist. Wenn ein solcher Vater ihm alles übergibt, dann wird ihm damit gegeben „alle Gewalt im Himmel und auf Erden". Diese einzigartige Sohnesstellung entspricht der einzigartigen Tochterstellung der hypostasierten Thorah in der jüdischen Theologie. Indem Er die Stelle der Thorah einnimmt, geht der Inhalt seines Wesens weit über das des herkömmlichen Messias in der altjüdischen Theologie hinaus. Und diese Sachlage zieht weitreichende Konsequenzen nach sich. Wenn er das alles unvermittelt und unvorbereitet der ganzen Welt offenbaren würde, so würde alle Welt das haarsträubend finden. Deshalb macht er es zum Geheimnis eines inneren, auserlesenen Kreises von unberührten, religiös jungfräulichen Seelen. Das wird mit νήπιοι gemeint sein. Hier kann er, ungestört durch alle Polemik und Anfeindung, nach allen Seiten hin ruhig die Sache auseinandersetzen, diese Darlegungen in privaten Unterredungen (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα Mc 4, 34) wurden von seiner hehren Persönlichkeit umstrahlt. Sie sahen dabei seine Herrlichkeit, schauten mit den Augen des Leibes und des Geistes eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater — und diese übertraf weit die Gottesoffenbarung, die Moses vermittelte: denn zwar die Thorah wurde durch Moses gegeben, allein durch Jesus Christus ist die Gnade und die Wahrheit gekommen (Joh I). Das Gesetz war eben σκιὰ τῶν μελλόντων (Kol 2, 17). Hier haben wir das Messiasgeheimnis. Das scheint mir außer Zweifel gesetzt durch diese Mt-stelle, verglichen mit dem, was wir sonst über die Sache wissen und mit den drei oben angeführten Stellen von Geheimnissen des Gottesreichs (Mt 13, 11ff.; Mc 4, 11; Lc 8, 10).

Nun verstehen wir auch, warum dieser Identitätsgrundsatz nie in den Evangelien und in den Reden Jesu formuliert vorkommt, ja überhaupt nicht im Neuen Testament. Durchgängig wird die Verkündigung vom Messiasreich tatsächlich nach diesem Grundgedanken vorgenommen. Als ein roter Faden zieht sich der Gedanke durch alle Jesu-Reden. Die anderen Geheimnisse sind von dem großen Hauptgeheimnis abgeleitet, in der öffentlichen Besprechung jedoch nie ausdrücklich ausgesprochen. Für die Eingeweihten waren die Anspielungen deutlich genug wie in der besprochenen Mt-stelle Kap. 11. Denen draußen war aber nichts verraten. Ihnen kam

insofern alles in Rätseln zu, und ein Hauptmittel dazu waren Meschalim, die eben nach jüdischer Auffassung zu Rätseln sehr geeignet waren und zu diesem Zweck von den Rabbinern benutzt wurden. Das Nähere darüber habe ich in der Einleitung zu meinem Parabelkommentar ausgeführt. Das ist eben der „rote Faden". Es wird erzählt, daß ehemals in der englischen Marine alles Tauwerk mit einem roten Faden durchzogen war. Das war ein Erkennungszeichen, wodurch jeder Kenner sich von der Echtheit der Tauwerke der Marine überzeugen konnte. Jede jesusmessianistische Rede gibt sich als echt zu erkennen, wenn sie mit dem genannten Gedanken stimmt, — wenn man den „roten Faden" darin wiederfindet. Daß dieser „rote Faden" wirklich das ganze Evangelium durchzieht, kann hier nicht nachgewiesen werden. Das gedenke ich in einer eigenen Schrift unter dem Titel „Zur Entstehung des Christentums" auszuführen.

Wir wissen damit auch was das Originelle in den Konzeptionen Jesu von seiner Messianität und seinem Reiche war. Denn ob wir schon nachweisen können, daß die Prämissen zu dieser Konzeption in der jüdischen Theologie gegeben waren, so läßt sich nirgends eine Spur davon finden, daß dieser Schluß hieraus von irgend jemand anderen wirklich gezogen wurde. Das ist auch nicht zu verwundern. Denn diese Konzeption war dem jüdischen Bewußtsein, den jüdischen Vorurteilen, dem jüdischen Patriotismus, geschweige denn dem jüdischen Chauvinismus eigentlich im höchsten Grade widerlich. Es war ein Geist wie der Jesu nötig um diese Idee mit allen ihren Konsequenzen zu adoptieren. Unter den Konsequenzen war sowohl Aufgebung aller jüdischen Praerogative als auch die Abschaffung des Opferwesens und damit des Tempelkultus. Der alte jüdische Tempel mußte prinzipiell abgebrochen werden (vgl. Joh 2, 19. 20).

Damit sind wir darauf vorbereitet die Frage zu beantworten: Warum hatte Jesus ein Messiasgeheimnis? Bekanntlich haben die Mysteriengesellschaften immer bestimmte Gründe, warum sie Mysterien haben und bewahren. Jesus wird auch solche gehabt haben, aber sie waren natürlich auch ein Geheimnis. Wir können diese Gründe nur nach Wahrscheinlichkeit berechnen oder erraten.

Wir Modernen und Nichtjuden können kaum ganz nachempfinden, was für Gefühle eine solche Idee wie dieses Messiasgeheimnis Jesu bei den echten Juden erregen mußte. Das können wir aber sofort ahnen, daß die ganze Idee, zumal in einem galiläischen Laienprediger und Quasi-Rabbi verkörpert, Ekel, Widerwillen, Abscheu erregen mußte.

Um überhaupt irgendwie annehmbar oder verdaulich zu werden, mußte die Idee allmählich im intimen Verkehr und unter dem Einfluß einer einzigartigen, gewaltigen Persönlichkeit entfaltet werden. Wir sehen auch, daß Jesus sein Wesen sehr vorsichtig und nur schrittweise entfaltet und gleichzeitig die Herzen des intimeren Kreises an seine Person bindet. Daß dieses Band wirklich hält und nicht reißt bei der vollen Verkündigung seiner Gottessohnschaft, freut Jesum außerordentlich, und der berühmte Auftritt bei Caesarea (Mt 16 u. Par.) zeigt, daß Jesus diesen Ausfall der Probe nicht als selbstverständlich erachtet. Im Gegenteil, ein Bekenntnis wie das Petri ist nicht ohne besonderen göttlichen Beistand denkbar gewesen. Schon dies zeigt, daß die genannte Idee sich nicht dazu eignete dem Volke oder gar der jerusalemischen Judenschaft offen verkündigt zu werden. Die Folge davon war leicht zu berechnen: Die leitenden Juden hätten ihn sofort getötet, und zwar unter donnerndem Beifall seitens der Bevölkerung der Hauptstadt. Denn es waren die galiläischen Anhänger, die in der Todeswoche Ihm huldigten, die Hauptstädter waren es, die so kräftig: kreuzige! riefen, daß dieser Ruf die Oberhand gewann. Und doch war die verletzende Formel selbst noch nicht der Judenschaft ins Gesicht geschleudert, nur einige der Konsequenzen klar gelegt.

Und nun Stephanus. Auch er hatte einige Konsequenzen aus dem großen Messiasgrundsatz gezogen. Er hatte dargelegt: Infolge der Stellung Jesu hatte die Thorah aufgehört als Regelwerk und Verdammungsurkunde giltig zu sein. Ferner waren die gesetzlichen Opfer hinfällig und demnach der Tempel selbst, diese Stätte des Opferdienstes, überflüßig geworden. Das entnehmen wir aus der Aussage der Zeugen, die zwar die Sache entstellt. Sie lautet: „Dieser Mensch läßt nicht ab, Reden zu führen gegen die heilige Stätte (sc. den Tempel) und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: dieser Jesus der Nazoräer wird diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, welche uns Moses gegeben hat“ (Act 6, 13. 14).

Das kostete dem Stephanus bekanntlich das Leben.

Wir ersehen daraus, daß Jesus richtig handelte, wenn er die große Idee vorläufig als esoterische Geheimlehre bewahrte, bis der richtige Zeitpunkt da war, um alles bloßzulegen.

Jesu mag diese Notwendigkeit wunderlich ja beunruhigend vorgekommen sein. Er tröstete sich aber mit dem Beispiel Jesaiae, dem es gemäß dem Willen Gottes ebenso erging Mt 13, 14ff.

Allmählich wurde die Idee der Identität durch eine andere Formel

abgelöst: symbolum apostolicum — das bekanntlich auch lange Zeit hindurch als Geheimnis gehandhabt wurde mit traditio symboli, reditio symboli etc.

Was die wissenschaftlichen Folgen der Einsicht in diesen urchristlichen Tatbestand sein werden, überlasse ich der Zukunft.

Schließlich bemerke ich noch folgendes:

Ich habe hier ganz wie D. O. Pfleiderer in der 2. Ausg. des Paulinismus Gebrauch gemacht von der jüdischen Theologie mit Benutzung des vorzüglichen Werkes Webers: Jüdische Theologie. Ich stelle mich dabei vollständig auf denselben Standpunkt wie der Altmeister Pfleiderer, wenn er sagt (in dem Vorwort zur 2. Aufl. des Paulinismus): „Es ist mir freilich das Bedenken entgegengehalten worden, daß die Quellen, aus welchen Weber seine Darstellung der jüdischen Theologie entnahm, von ungewissem und teilweise ziemlich spätem Alter sind. Ohne dies bestreiten zu wollen, kann ich doch das Gewicht dieser Bedenken nicht sehr hoch veranschlagen. Die Sache liegt so, daß bei der auffallenden und bis ins Einzelste gehenden Ähnlichkeit zwischen paulinischen und jüdischen Theologumenen eine geschichtliche Abhängigkeit auf einer der beiden Seiten angenommen werden muß. Daß nun die späteren Juden aus Paulus entlehnt haben sollten, ist offenbar höchst unwahrscheinlich. Andererseits ist bekannt, daß in der jüdischen Schule die später schriftlich fixierten Lehren schon lange vorher in der mündlichen Überlieferung geherrscht hatten".

Ja freilich. Die Theologie der rabbinischen Kommentare war keine individuelle sondern eine durchaus traditionelle Theologie. Mancher benutzt mit großer Zuversicht die Theologumena der Apokalypsen. Diese lassen sich als Literaturwerke leichter datieren. Allein anderseits vertreten sie höchstens eine Theologie einer von der offiziellen abweichenden Richtung. Dagegen die Rabbinen tragen nur mit Sorgfalt die Lehren ihrer Lehrer vor. Jochanan ben Zakkai, Zeitgenosse Jesu, hatte fünf berühmte Schüler. Einer von diesen hielt es für sein größtes Lob, daß er niemals etwas vorgetragen hatte, was er nicht von dem Munde seines Lehrers hatte. Einem anderen wird es nachgerühmt, daß er wie ein zementierter Brunnen war, aus dem kein Tropfen von der Lehre des Meisters entrann.

[Abgeschlossen am 14. April 1906.]

Zum Thema Jesus und Paulus.

Von M. Brückner in Karlsruhe.

Über die zu diesem Thema seit 1902 erschienenen Arbeiten hat E. Vischer in den Heften 4 u. 5 des vorigen Jahrganges der Theologischen Rundschau berichtet und dabei auch mein Buch über die Entstehung der paulinischen Christologie freundlich besprochen. Doch mit dem Resultate, zu dem ich gekommen bin, ist V. nicht einverstanden. „Die Erklärung Brückners, durch die er versucht, zu zeigen, auf welchem Wege Paulus zum Jünger Jesu geworden und trotz seiner Gleichgültigkeit gegenüber Jesu Erdenleben dennoch in der Hauptsache mit ihm zusammengetroffen sei, mutet uns bei aller Scharfsinnigkeit zu, an einen merkwürdigen Zufall zu glauben". Ebenso bleibt nach Vischer auch bei Wrede, der in seinem „Paulus" (Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 5/6) noch konsequenter die Unabhängigkeit des Paulus von Jesus vertritt, infolgedessen die Vision des Paulus „ein psychologisch unerklärbares Rätsel". Deshalb scheint es Vischer immer noch die glaubhafteste Lösung des Problems zu sein, daß „ein starker Eindruck von der Macht des Geistes Jesu" bei der Bekehrung des Paulus entscheidend war, den dann auch die paulinische Christologie wenigstens zum Teil wiederspiegele.

Bei der großen Bedeutung des Problems sei es mir gestattet, noch einmal die Frage aufzuwerfen, ob wir ein Recht zu der Annahme haben, daß Paulus durch die Persönlichkeit Jesu in der Darstellung seiner Christologie beeinflußt worden ist.

Zunächst ein Wort zur Methode! Die Lösung des Problems ist bisher meist durch eine Vergleichung der paulinischen Briefe mit den Evangelien, sei es in einzelnen Stellen, sei es in ganzen Lehrbegriffen und Anschauungen, versucht worden. Das ist in den von V. besprochenen Werken wieder von Feine (Jesus Christus und Paulus 1902), Goguel (L'Apôtre Paul et Jésus-Christ 1904) und Resch (Der Paulinismus und die Logia Jesu 1904) geschehen. Aber, wie auch V. gezeigt

12. 5. 1906.

hat, ganz ohne nennenswerten Erfolg. Denn die Anwendung dieser Methode ist durch zwei Tatsachen ausgeschlossen: durch die geschichtliche Unsicherheit der evangelischen Überlieferung und durch die religionsgeschichtlich erwiesene Tatsache, daß gleiche religiöse und sittliche Anschauungen und Denkformen durchaus nicht immer die Abhängigkeit des einen vom andern begründen. Also selbst wenn der evangelische Überlieferungsstoff feststünde, wäre durch den Nachweis gleicher Anschauungen, ja auch gleicher Ausdrucksweise allein noch nicht die Abhängigkeit des Paulus von Jesus erwiesen. Mit Recht wirft V. die Frage auf: Lassen sich z. B. nicht auch frappante Parallelen zwischen Paulus und Epiktet nachweisen? Und fiele es nun deshalb jemand ein, die Abhängigkeit des einen vom andern zu behaupten?

V. vermißt nun trotzdem bei Wrede und mir die Zeichnung eines Jesusbildes. Natürlich würde eine solche die Lösung des Problems erleichtern. Sie ist aber, wie auch V. selbst am Ende seines Aufsatzes hervorhebt, bei dem Stande der Evangelienkritik zur Zeit nicht möglich und würde deshalb das Problem nur noch mehr verwirren, statt zu klären. Deshalb stelle ich die Forderung auf, daß das Problem zuerst einmal, soweit es geht, aus den paulinischen Briefen selbst in Angriff genommen wird.

Man darf also an die paulinischen Briefe nicht mit der Frage herantreten: Was wußte Paulus von Jesus? Sondern man muß fragen: Wie stellt Paulus das Erdenleben Jesu dar? Man darf nicht fragen: Welche Züge des paulinischen Christusbildes stammen von dem geschichtlichen Jesus? Sondern man muß die Frage so stellen: Wie verhalten sich die einzelnen Züge des paulinischen Christusbildes zu seiner Gesamtanschauung? Sind sie daraus hervorgewachsen, oder sind sie von außen eingetragen?

Ich will nun versuchen, auf diesem Wege eine Beantwortung der oben gestellten Frage zu geben.

Welches Bild gibt Paulus von dem Erdenleben Jesu?

Die Antwort lautet, daß wir uns aus den paulinischen Briefen von dem Erdenleben Jesu überhaupt kein Bild machen könnten, wenn wir nicht von den Evangelien her schon gewisse Vorstellungen mitbrächten. Wir erfahren abgesehen von dem anders zu beurteilenden Abendmahlsbericht nichts als die nackten Tatsachen seiner irdisch-menschlichen, jüdischen Geburt und seines Kreuzestodes. Aber das könnte ja zufällig sein. Die Hauptsache ist die prinzipielle Geringschätzung, ja Herabsetzung, die die Menschheit Jesu als solche bei Paulus erfährt. Sie ist

ihm nicht eine Offenbarung, sondern eine Aufhebung des messianischen Wesens des Christus, eine „Entleerung" und „Verarmung" seines eigentlichen Wesens, eine Zeit der „Schwachheit", die zum Tode führte. Ja, Paulus scheut sich nicht, das ganze Erdenleben Jesu unter den Begriff „Sünde" zusammenzufassen 2. Cor 5, 21.[1] Die Entleerung seiner göttlichen Herrlichkeit war eine so völlige, daß nicht einmal die Dämonen in ihm den Messias erkannten 1 Cor 2, 8. Man beachte hier den Gegensatz der Auffassung zu Markus, bei dem die Dämonen überall in Jesus den Messias erkennen!

Wichtig ist, daß Paulus nun auch die einzelnen Daten des Erdenlebens Jesu von diesem Standpunkte aus beleuchtet. Die eben angeführte Stelle bezieht sich auf den Tod. Aber auch, was Paulus über die Geburt Jesu sagt, ist unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Der Ausdruck „Weibgeborener" Gal 4, 4 bezeichnet für Paulus, wie ich auch aus dem jüdischen Sprachgebrauch nachgewiesen habe (S. 35), die ganze Niedrigkeit und Nichtigkeit des Menschen. Ebenso hat dort die Bemerkung „unter das Gesetz getan" eine für den Gottessohn erniedrigende Bedeutung. Nicht viel anders ist wegen des Gegensatzes, zur Gottessohnschaft, in Röm 1, 4 die Davidssohnschaft des Messias zu verstehen. Es ist bedeutsam, daß Paulus gerade solche Züge, die zu dem vulgär-nationalen Messiasbilde gehörten, so geringschätzig wertet. Er will eben ausdrücklich von einem nationalen Messias nichts mehr wissen 2 Cor 5, 16. Aber wir fragen: Kann Paulus bei dieser Beurteilung des Erdenlebens Jesu einen starken Eindruck seiner Persönlichkeit erhalten haben?

Doch ich möchte vorerst noch auf zwei andre Eigentümlichkeiten hinweisen, die sich in den dürftigen Zügen aus dem Leben Jesu bei Paulus finden. Einmal auf die merkwürdige Tatsache, daß einzelne Züge halb geschichtlichen, halb dogmatischen Charakter tragen. Das gilt vor allem von dem Abendmahlsbericht, der anerkannt in der paulinischen Form nicht geschichtlich ist und doch von Paulus so feierlich als wörtliche Wiedergabe eingeleitet wird. Die Zurückführung auf direkte Offenbarung „vom Herrn" ist noch keine befriedigende Erklärung. Auch die Begründung der Davidssohnschaft Röm 1, 4, sowie des Todes und der Auferstehung Christi 1. Cor 15 mit der „Schrift" ist in ihrer Be-

[1] Näheres hierüber und zum Folgenden bei Wrede a. a. O. S. 53ff. und in m. Buche S. 41ff. Um der Sache willen hebe ich hervor, daß sich die Anregungen, die ich Herrn Prof. Wrede zu verdanken habe, nicht auf die Christologie des Paulus beziehen. Ich bin hier völlig selbständig zu den gleichen Resultaten gekommen. Vgl. m. Vorwort und die Bemerkung S. 8, Anm. 3.

deutung noch nicht genügend aufgehellt. Ebenso gehört hierher die oben schon berührte Anschauung des Paulus, daß die Dämonen die eigentlichen Urheber des Todes Christi seien. Die Erklärung liegt darin, daß es für Paulus keine rein geschichtliche Betrachtung gibt; es spielt alles in der himmlischen und irdischen Welt zugleich. Deshalb gehen ihm auch geschichtliches Wissen und dogmatische Vorstellung so ineinander über, daß sich das eine vom andern oft nicht mehr trennen läßt. Das muß man auch bei der Betrachtung der Worte „des Herrn" festhalten, die er überliefert. Bei 1 Thess 4, 15 ist wohl mit Pfleiderer wegen des Inhalts, der schon recht viel „Entschlafene" voraussetzt, nicht an mündliche Überlieferung, sondern an innere Offenbarung zu denken. Aber auch 1 Cor 7, 10 und 9, 14 können so erklärt werden als Gebote „des Herrn", zumal das letztere Wort leichter aus dem Gemeindebewußtsein verständlich erscheint.[1] Auf keinen Fall rechtfertigen diese vereinzelten Worte das allgemeine Urteil, daß für Paulus „die sittlichen Weisungen Jesu maßgebend" waren.

Eine zweite Beobachtung, die mit der ersteren eng zusammenhängt, ist die, daß sich bei Paulus schon höchst wahrscheinlich ungeschichtliche Traditionen über das Erdenleben Jesu finden. Ich rechne dazu die Davidssohnschaft, die Auferstehung „am dritten Tage" und die Zwölfzahl der Jünger Jesu. Am leichtesten erklärt sich die Tradition von der Davidssohnschaft Jesu. Denn diese gehörte für den Juden zum Begriff des Messias; ja „Davidssohn" war einfach Messiastitel geworden. Aber auch die Auferstehung „am 3. Tage" wird neuerdings immer befriedigender aus religionsgeschichtlicher Tradition erklärt (vgl. Gunkel a. a. O. S. 79ff.; Pfleiderer, Entstehung des Christentums 1905 S. 161f.). Daß endlich die Zwölfzahl der Apostel ungeschichtlich sei, ist mir auf Grund der Evangelienkritik schon längere Zeit sicher. Ich mache aber hier noch auf eine recht sorgfältige Untersuchung des verst. Pfarrers Wilhelm Seufert „Über den Ursprung und die Bedeutung des Zwölfapostolats" aufmerksam (Karlsruhe, Verlag von F. Gutsch 1903), in der der Verfasser nachzuweisen sucht, daß sich diese Tradition erst in der Urgemeinde und zwar im Gegensatze gegen das Apostolat des Paulus gebildet habe und von Paulus übernommen worden sei. Wie es sich aber auch mit der Bildung dieser Tradition verhalte, so zeigt doch ihr Vorhandensein bei Paulus an sich schon aufs Neue, wie fern ihm das wirkliche geschichtliche Leben Jesu gestanden hat.

[1] Vgl. auch Hertlein in Prot. Monatshefte 1904, S. 265ff.

Wrede wirft nun S. 55 die Frage auf, wie sich nach der Vorstellung des Paulus während der Erdenzeit Jesu das Göttliche in ihm zum Menschlichen verhalten habe. Ich glaube, daß sich Paulus gar keine Vorstellung davon gemacht hat, weil diese Frage für seine Theologie keine Rolle spielte. Gesagt hat er jedenfalls nur, daß Christus seine Göttlichkeit völlig abgetan habe, als er Mensch wurde, und daß er in Gestalt von Sündenfleisch (= Mensch) erschienen, von Gott zur „Sünde" gemacht sei. Das genügte ihm für seine Theorie vom Kreuzestode Jesu. Psychologische Erwägungen führen hier nur irre, wenn sie sich nicht an bestimmte Tatsachen oder Äußerungen halten können. Nun könnte man hier ja an „die sittlichen Weisungen" Jesu denken. Ich glaube nach dem oben darüber Gesagten nicht, daß Paulus so gedacht hat. Wrede weist deshalb auch mit Recht die Beantwortung der Frage ab, allerdings mit anderer Begründung.

Sind nun aber nicht die sittlichen Prädikate des Gehorsams und der Liebe, die Paulus seinem Christus verleiht, wenigstens zum Teil durch den irgendwie vermittelten Eindruck der Persönlichkeit Jesu bedingt? Dem ist vor allem entgegenzuhalten, daß sich bei Paulus diese Prädikate überall auf den himmlischen Christus beziehen. Auch in der Stelle Röm 15, 3, die nach H. Holtzmann („Zum Thema Jesus und Paulus" in den Protestantischen Monatsheften 1900, S. 465 f.) die bezeichnendste ist für einen ganz frischen und lebensmäßigen Eindruck, den Paulus von Jesu geistiger Physiognomie gewonnen hatte: daß nämlich Christus nicht Gefallen an sich selber hatte. Denn auch hier zeigt schon der Aorist, den Paulus gebraucht, daß er nicht eine dauernde Lebenshaltung, sondern eine einmalige Handlung, also wie überall, die Menschwerdung des Christus, im Auge hatte. Dazu kommt noch, daß Paulus den Ausdruck ἀρέσκειν hier ganz deutlich in Anlehnung an v. 1 und 2 gewählt hat, wo er als ein geläufiger term. techn. des paul. Sprachgebrauches steht, vgl. bes. 1 Kor 10, 33. 1 Thess 2, 4. Gal 1, 10 u. a. St.

Führt daher keine Stelle der paul. Briefe direkt auf einen Einfluß der Persönlichkeit Jesu zurück, so haben wir zu fragen, ob sich die sittlichen Prädikate des Christus nicht aus der Gesamtanschauung des paulinischen Christus-Bildes selbst erklären lassen. Das ist nun durchaus der Fall, wie auch Wrede (S. 85) gezeigt hat. Gehorsam ist Christus, weil er sich dem göttlichen Ratschluß zum Heile der Welt nicht widersetzte. Ich füge noch hinzu, daß Paulus diesen Gehorsam Christi nicht durch Hinweis auf das Leben Jesu, sondern durch den religionsgeschichtlichen Gegensatz zum Verhalten des „ersten Adam"

(Röm 5 u. Phil 2) anschaulich macht, wodurch die Herkunft dieser Vorstellung aus der Christusspekulation noch besonders deutlich wird. „Liebe aber mußte sein Motiv sein, weil seine Menschwerdung und sein Tod die höchste Wohltat für die Menschen waren. Solche Wohltat entstammt natürlich der Absicht wohlzutun, d. h. eben der Liebe (Wrede S. 85)". Paulus hätte seinem Christus diese Prädikate verleihen müssen, auch wenn sie der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu gar nicht entsprochen hätten.

Dies letztere ist nun in der Tat eine Frage, die ich wenigstens zum Schlusse noch berühren möchte. Ich glaube, daß unser Bild von der Persönlichkeit Jesu noch immer viel mehr von dem paul. und johann. Christusbilde bestimmt ist, als diese von dem Eindrucke der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu. Der himmlische Christus des Paulus gibt in die Geschichte übertragen das Bild des johanneischen Christus (Joh 1, 14). Das ist aber nicht das Bild des geschichtlichen Jesus. Vor allem darf der Tod Jesu geschichtlich nicht mehr als die freiwillige Gehorsams- und Liebestat des Messias angesehen werden. Denn 1) ist er den Uraposteln nicht so erschienen, sondern als ein unerwartetes und unbegreifliches Verhängnis, das man sich erst nachträglich mühsam mit der Absicht Gottes zusammenreimte; 2) führt auch die geschichtliche Forschung des Lebens Jesu immer mehr darauf, den Tod Jesu als das tragische Ende anzusehen, zu dem Jesus durch die — freiwillige oder unfreiwillige — Übernahme der Messiasidee geführt wurde (Wernle, Bousset, Joh. Weiß). In dieser Beziehung habe ich auch meine S. 64 m. Buches ausgesprochene Ansicht über den Tod Jesu geändert.

Man stehe aber zu der Frage nach dem geschichtlichen Jesus wie man wolle: aus den paulinischen Briefen selbst ist ein Einfluß der geistigen Persönlichkeit Jesu auf die Christologie des Paulus nicht nachzuweisen. Das paulinische Christusbild ist in allen seinen Zügen aus sich selbst heraus verständlich, es weist nirgends auf eine Abhängigkeit von der Persönlichkeit Jesu hin und schließt eine solche durch die Bedeutungslosigkeit des Erdenlebens Jesu für Paulus aus.

Haben wir demnach die oben gestellte Frage nach der Beeinflussung des paul. Christusbildes durch die geschichtliche Persönlichkeit Jesu zu verneinen, so scheinen die Bedenken Vischers bestehen zu bleiben, daß nämlich die Vision des Paulus dann ein psychologisch unerklärbares Rätsel sei, und daß jede Übereinstimmung zwischen Jesus und Paulus auf einem merkwürdigen Zufall beruhe.

Was zunächst die Vision des Paulus betrifft, so verweise ich auf

den Erklärungsversuch, den ich dafür in m. Buche S. 218ff. gegeben habe und den auch Vischer S. 185 ausführlich darstellt, ohne Widerspruch dagegen zu erheben. Es kommt für uns doch nur darauf an, den Grundgedanken richtig zu erfassen, der uns die Bekehrung des Paulus psychologisch begreiflich macht. Dieser Grundgedanke liegt m. E. darin, das Paulus in dem Tode Jesu die welterlösende Tat seines himmlischen Christus zu erblicken vermochte, wodurch für ihn der Widerspruch seiner national-beschränkten Messiashoffnung zu seinem universal angelegten Christusbilde gelöst wurde. Bei weiterer Vertiefung in das Problem habe ich nachträglich eine mir sehr willkommene Bestätigung meiner Auffassung in der Wahrnehmung gefunden, daß der Universalismus des Heils der eigentliche Lebensnerv und Zentralgedanke des ganzen Paulinismus ist. Ich deute das hier nur an, hoffe aber, es bei anderer Gelegenheit näher begründen zu können.

Klar ist jedenfalls, daß bei einer derartigen Erklärung der Bekehrung des Paulus der Einfluß der Person Jesu nicht in Betracht kommt. Der Anknüpfungspunkt an den Glauben der Urgemeinde lag vielmehr für Paulus in der beiderseitigen Hoffnung auf die Parusie des im Himmel befindlichen Christus. Was daneben noch etwa als spezieller Anlaß für die Auslösung der Spannung bei Paulus in Anschlag zu bringen ist, ob der Bekennermut der Jünger, oder Worte Jesu, oder ein freierer hellenistischer Standpunkt mancher Christen, ist schwer zu sagen, auch ziemlich gleichgiltig, weil es ohne erkennbare Nachwirkung für Paulus geblieben ist.

Muß man dann aber nicht mit Vischer von einem merkwürdigen Zufall reden, daß Paulus mit Jesus in der Hauptsache zusammengetroffen sei? Ich glaube, nicht einmal dann, wenn es sich dabei um bestimmte Punkte und Lehren handelte. Solche sind ja auch tatsächlich vorhanden, z. B. in der Theologie, in der Eschatologie und in der Ethik. Diese Übereinstimmungen rühren eben von dem gemeinsamen Boden des damaligen Judentums her. Ich könnte hier Vischers eigenes Beispiel von Paulus und Epiktet gegen ihn zu Felde führen. Was ich aber meine, habe ich (S. 222 Anm.) so formuliert, daß Paulus in voller Selbständigkeit Jesu gegenüber in seinem Evangelium vom Christus den Griechen doch den tiefsten Gehalt dessen geboten habe, was Jesus in seiner Person der Menschheit gebracht hat: den Glauben an die Vaterliebe Gottes und damit den in der Gotteskindschaft gegenüber allen scheinbaren Zweckwidrigkeiten des Lebens ergriffenen ewigen Wert der menschlichen Persönlichkeit. Das ist nun so natürlich weder die Lehre Jesu noch die

des Paulus, sondern nach meiner Überzeugung der ideale Kern beider. Und dieses Zusammentreffen habe ich überaus wunderbar genannt; aber nicht im Sinne eines merkwürdigen Zufalls. Als ein merkwürdiger Zufall müßte es uns Heutigen vielmehr erscheinen, wenn dieser ideale Kern der Religion in einem Menschen gewissermaßen vom Himmel gefallen wäre. Es ist aber die schöne Aufgabe für die Theologie unserer Zeit, den verschlungenen Wegen der Entwicklung der Religionsgeschichte nachzugehen und zu zeigen, daß damals die Zeit erfüllt war, in der die religiöse Idee ihre schönsten Blüten trieb, hier in einer hehren Menschengestalt von edler Einfalt und Volkstümlichkeit, dort in einem grandiosen Christusbilde, dem freilich die überzeugende Wahrheit und Wirklichkeit des Lebens fehlt, das aber dafür die geschlossene Einheitlichkeit des Gedankens voraus hat.

[Abgeschlossen am 18. April 1906.]

Untersuchungen zu der Evangelienhandschrift 238.
(254 des Nov. Testam. ed. Tischendorf, A. 100 der Dresdner Kgl. Bibliothek.)

Von H. Gebhardt in Dresden.

Unter den 10 neutestamentlichen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Dresden ist eine der bemerkenswertesten Cod. Ev. 238 (Textkrit. v. Gregory), einmal deshalb, weil er zu den mit Scholien ausgestatteten Codd. gehört und sodann, weil er eine ganze Reihe singulärer Lesarten aufweist, oft recht gute. Da Matthäi diesen Kodex bearbeitet und auch aus ihm den Text seines Novum Testamentum Graece (XII Bde.) mit festgestellt hat, so scheint es, als ob es einer Nachprüfung der Arbeit jenes sorgfältig forschenden Gelehrten nicht bedürfe.[1] Gleichwohl wird sich in Folgendem zeigen, daß auch in der von Matthäi besorgten Ausgabe des Neuen Testamentes eine Reihe von Fehlern schon in dem einen Kodex nachweisbar ist, so daß ihre Richtigstellung nicht ganz ohne Nutzen für die Neutestamentliche Wissenschaft ist, insbesondere auch für den Text der großen kritischen Tischendorfschen Ausgabe des Neuen Testamentes, da diese auch auf Matthäi fußt und da nachweisbar auf diesem Wege einige Fehler in sie eingedrungen sind.

Ich gebe nun eine Zusammenstellung der von Matthäi bei Bearbeitung von Evv. 238 übersehenen Abweichungen. Die Handschrift, deren Text, Ev. Luc. und Ev. Joh. enthaltend, mit roter, deren Scholien mit schwarzer Tinte geschrieben sind, weist zunächst in Luc. folgende Abweichungen auf:

	N. T. ed. Tischendorf VIII:	Ev. 238:
1. Lc 1, 17	ἐνώπιον αὐτοῦ	ἐνώπιον αὐτῶν
2. Lc 2, 39	ἐτέλεσαν	ἐτέλεσεν (mit ℵH)
3. Lc 5, 3	καθίσας δὲ	καὶ καθήσας

[1] S. Jülicher, Einl. i. d. N. Test.3. 4. S. 495.

	N. T. ed. Tischendorf VIII:	Ev. 238:
4. Lc 5, 17	εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτὸν	ἐν τῷ ἰᾶσθαι αὐτούς
5. Lc 5, 27	Λευεὶν	λευὶ (mit DK)
6. Lc 6, 39	μήτι δύναται	μὴ δύναται
7. Lc 7, 2	ἔντιμος	ἐν τιμῇ
8. Lc 7, 11	schließt mit ὄχλος πολύς	fügt am Schluß hinzu: τῆς πόλεως (von M. nur für Evv. 248 u. 253 angeführt)
9. Lc 7, 15	ἀνεκάθισεν	ἀνεκάθησεν (von M. nur für Ev. 251 angemerkt); auch im Schol. dieselbe Lesart ἀνεκάθησεν
10. Lc 7, 24	ὑπὸ ἀνέμου	ὑπὸ ἀνέμων
11. Lc 9, 26	καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων	μετὰ τῶν ἁγίων ἀγγέλων
12. Lc 9, 43	μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ	μεγαλειότητι αὐτοῦ
13. Lc 11, 14	ἐκβάλλων	ἐκβαλὼν
14. Lc 11, 51	ἀπολομένου	ἀπολυμένου (von M. ἀπολλυμένου herausgeschrieben)
15. Lc 12, 23	τῆς τροφῆς	τῆς τρυφῆς
16. Lc 12, 48	καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ	καὶ ᾧ παρέθετο πολύ
17. Lc 13, 15	ὁ κύριος	ὁ Ἰησοῦς
18. Lc 14, 1	ἐλθεῖν	εἰσελθεῖν
19. Lc 14, 21	εἰς τὰς πλατείας	ἐπὶ τὰς πλατείας
20. Lc 16, 6	καθίσας	καθήσας
21. Lc 18, 15	ἅπτηται	ἅψηται
22. Lc 19, 8	τῶν ὑπαρχόντων	τῶν ὑπαρχόντων μοι
23. Lc 19, 15	διεπραγματεύσατο	ἐπραγματεύσατο
24. Lc 20, 38	αὐτῷ	αὐτοί
25. Lc 22, 2	ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν	M. dichtet hier unsrer Handschrift die Lesart an: ἐφοβοῦντο δὲ τὸν λαόν; aber Ev. 238 hat γὰρ wie die übrigen Handschriften.
26. Lc 22, 10	εἰς ἣν εἰσπορεύεται	M. las οὗ ἐὰν εἰσπορεύεται; aber es steht da: οὗ ἐὰν εἰσπορεύηται
27. Lc 24, 19	ὃς ἐγένετο	ὡς ἐγένετο.

Interessant sind noch folgende zwei Fälle:

Tischendorf[8] zitiert für die Lesart in Lc 10, 33: καὶ ἰδὼν om. αὐτὸν

ℵBLΞ 1. 33. 254 (238) offenbar auf Grund von Matthäi; aber das αὐτὸν ist vorhanden mit ACDX ΓΔΛΠ.

Ferner finden wir bei Tischendorf[8] fälschlich die Bemerkung, daß Ev. 254 (238) in Lc 11, 44 τὰ μνήματα habe, während μνημεῖα dasteht. Die Form μνήματα tritt erst v. 47 auf.

Mindergroß ist die Zahl der in Jo von Matthäi übersehenen Fehler:

	Tischendorf[8]:	Ev. 238:
Jo 4, 2	καίτοι γε Ἰηcοῦc αὐτὸc	om. αὐτόc
Jo 4, 51	καὶ ἤγγειλαν ὅτι	καὶ ἀνήγγειλαν λέγοντεc (M. hat offenbar ἀπήγγειλαν gelesen)
Jo 5, 10	ἆραι τὸν κράββατον	τὸν κράββατόν cου (das cου von M. übersehen)
Jo 6, 7	ἐληλακότεc	ἐληλυθότεc
Jo 6, 60	εἶπον	ἔλεγον
Jo 8, 38	ἃ ἠκούcατε	ὃ ἠκούcατε
Jo 9, 12	εἶπαν αὐτῷ	εἶπον οὖν αὐτῷ
Jo 9, 21	αὐτὸc περὶ ἑαυτοῦ λαλήcει	αὐτὸc περὶ αὐτοῦ λαλήcει
Jo 9, 22	cυνετέθειντο	cυνέθεντο
Jo 11, 32	ἡ οὖν Μαρία	ἡ οὖν Μάρθα (aus dem Scholien erst ergibt sich der Irrtum des Abschreibers)
Jo 11, 40	ὅτι ἐὰν πιcτεύcῃc	om. ὅτι
Jo 15, 16	τὸν πατέρα	τὸν πατέρα μου
Jo 19, 15	ἐκραύγαcαν	ἐκραύγαζον.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß Matthäi bei allem bewundernswerten Fleiß doch nicht ganz ohne Fehler gearbeitet hat und daß ebendeshalb der Textkritiker gerade auf dem Gebiete der Erforschung der Minuskelhandschriften, besonders auch der Nachprüfung früher geleisteter Arbeit, noch mancher Kleinarbeit, die doch auch nötig ist, sich unterziehen muß, um dem Ideal der vollkommenen Wahrheit näher zu kommen. Die Worte Gregorys im 1. Bande seiner Textkritik S. 3, die zu fleißiger Mitarbeit auf textkritischem Gebiete auffordern, stehen noch in voller Geltung.

[Abgeschlossen am 15. April 1906.]

The origin and date of 2 Clement.

By **Vernon Bartlet**, Oxford.

It is obvious that, if we could attain assurance as to the date and *provenance* of this, our earliest Christian homily, it would gain immensely in value to the historian. Not only would it add a significant page to our meagre records of local church history in the second century; it would also cast a clearer light upon not a few other documents with which it is related, though at present all too vaguely. In a recent paper in this Journal,[1] Prof. Harnack has argued afresh for its Roman origin, and even for bishop Soter (c. 166—174) as its author. Accordingly it is perhaps due to him that I start my own contribution to the problem by referring to two statements of his in defence of his theory, one positive, the other negative.

Harnack asserts that the relation between 2 Clement and Justin's First Apology is such as to exclude a date for the former prior to c. 150 A. D. I assume with him that the phenomena point to literary dependence on the one side or the other; but differ from his view that Justin is prior. The resemblances in question are between 1 Apol. 53 and the opening sections of the homily. They centre in the quotation by both of Is 54, 1: Εὐφράνθητι, στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα· ῥῆξον καὶ βόησον, ἡ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα; and turn on its application to the numerical position of Gentile Christianity as compared with Judaism (2 Clem.) and Judaic Christendom (Justin) respectively. Harnack infers that Justin's application is the earlier; 'Soter (= 2 Clem.) aber kann schon einen Schritt weiter gehen und behaupten, die Heidenchristen seien bereits zahlreicher als die Juden'. His reason for so judging is simply hinted, as follows: 'Für Justin, der aus Palästina stammte, ist noch der Unterschied von Juden- und Heidenchristen von hoher Bedeutung; der römische Bischof sieht

[1] Vol. VI, pp. 67—71.

von diesem Unterschiede ab und stellt vielmehr die Heidenchristen und die Juden sich gegenüber. Dies bezeichnet auch einen großen Fortschritt in dem Wachstum der Heidenkirche; sie erscheint nicht nur zahlreicher als die Judenchristen, sondern sogar zahlreicher als die Juden.'

I say nothing about the reason suggested for reference to Jewish Christians in the one case and the absence of such reference in the other. It remains quite problematic, as there is another explanation at least equally good which points the other way. Justin's reference is exegetically the more natural one, as preserving the parallelism of the passage cited, which itself contrasts the issue of the barren type of humanity (the Gentiles, called proleptically the Gentile 'Church' or 'people' λαός) with *the issue* of the married type of humanity (the Jews)—which latter should of course mean Jewish-Christians. Hence it is *a priori* preferable view, that the looser or wilder exegesis of the homilist is on this very account the earlier, rather than that, having the more accurate exegesis before him, he deliberately substituted for it one of a more arbitrary kind. The likelihood depends, indeed, upon the sort of motive he had for such a substitution. And it is here that Harnack's view seems to fail most signally. His argument requires us to assume that during the fifteen or twenty years which he places between Justin's Apology and 2 Clement, Gentile Christians had so increased in numbers that the homilist felt it no longer enough to describe them as more than Justin's relatively few (ὀλίγοι τινές) believers sprung from the whole mass of Jews and Samaritans, but proceeded to claim that they were actually more than the Jewish people at large. Surely this is quite incredible. The real explanation of this daring paradox is that the homilist simply fell into it under the suggestion of the text on which he was commenting, taken *in a loose way*; and this we have shown he could hardly have done with Justin's more exact exegesis before him. Thus not only does Harnack's argument here crumble to pieces, but the phenomena to which he calls attention become a fresh argument for the priority of 2 Clement to Justin's Apology,[1] and so go against Soter's authorship. In a word, his positive argument for a date later than Justin really tells the other way.

---

[1] There are other features of the passage in Justin which point the same way, e. g. the extra reference to the *more genuine* piety of Gentile believers, πλείονάς τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἐθνῶν . . . Χριστιανοὺς εἰδότες, cf. *ad fin.* ὡς δὲ καὶ ἀληθέστεροι κ. τ. λ. Justin also works out the idea that the Jewish land is now ἔρημος.

His negative thesis, in defence of his position, is to the effect that no sure criteria have yet been produced pointing to an origin for 2 Clement prior to 150 A. D. Of course, certainty in such matters is a relative term; but the two following indications seem each to be fairly conclusive, and in their combination completely so.

1) The use of the *Gospel according to the Egyptians* in our homily. This may be taken as practically certain; at any rate it is considered so by Harnack and most other scholars. The proof of this rests ultimately on the passage in ch. 12, agreeing closely with one quoted by Clemens Alex. as cited by the Encratite Cassian from that Gospel. But with this clue in hand, it is natural to refer to the same source those evangelical quotations also which depart considerably from the language or thought of our canonical Gospels (von Schubert, in Hennecke's *Handbuch zu den N. T. Apokryphen*, p. 252, specifies 4, 5. 5, 2ff. 8, 5 as primary cases, and 3, 2. 4, 1 (6, 1) and 13, 4 as secondary ones). But can it be seriously maintained that such public use of an apocryphal Gospel peculiarly Egyptian in origin and purpose—a Gospel not even referred to by Irenaeus (so far as extant), and in the West noticed only by the learned Hippolytus in a depreciatory way, in connexion with the Naassenes (Philos. V, 7, p. 136)—is likely to have been made in Rome as late as c. 166—174, and that on an occasion when a preacher's authorities needed to be above suspicion? *Credat Judaeus Apella*, to use Harnack's own phrase. This argument, which tells heavily against so late a date, tells also against either Rome or Corinth as churches before which our homily was delivered at any date. For we have no independent evidence that the Egyptian Gospel was ever read publicly outside Egypt. But unless it was so read, and that fairly often, the conditions of our problem would not be satisfied, seeing that it is alluded to without being named, as though to name it before the audience which the preacher was facing were superfluous. It must have been the local Gospel *par excellence*, standing in general use side by side with two or more of the Synoptic Gospels at least, upon which it was itself probably based. Need one add that this could be true of only one church known to us, viz. that of Alexandria, and there only at a rather primitive period?

2) But the case for a date before 150 and for Alexandrian *provenance* might safely be staked on a single passage in the homily, that in which the doctrine of the pre-mundane *pneumatic* Church (ch. 14) is adduced as a prime motive for ἐγκράτεια in relation to sins of the flesh.

In order to exclude personal bias from our exposition of this famous section, we will first quote the preacher's words and then append the comments of von Schubert (*op. cit.* p. 253). Ὥcτε, ἀδελφοί, ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἡμῶν Θεοῦ ἐcόμεθα ἐκ τῆς ἐκκληcίας τῆς πρώτης, τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ cελήνης ἐκτιcμένης· ἐὰν δὲ μὴ ποιήcωμεν τὸ θέλημα Κυρίου, ἐcόμεθα ἐκ τῆς γραφῆς τῆς λεγούσης Ἐγενήθη ὁ οἶκός μου cπήλαιον λῃcτῶν· ὥcτε οὖν αἱρετιcώμεθα ἀπὸ τῆς ἐκκληcίας τῆς ζωῆς εἶναι, ἵνα cωθῶμεν. οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκληcία ζῶcα cῶμά ἐcτιν Χριcτοῦ· λέγει γὰρ ἡ γραφὴ Ἐποίηcεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρcεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρcεν ἐcτὶν ὁ Χριcτός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκληcία· καὶ ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόcτολοι τὴν ἐκκληcίαν οὐ νῦν εἶναι, ἀλλὰ ἄνωθεν [λέγουσιν δῆλον]. Whereon von Schubert: 'Sie (die Begründung) schließt an die Spekulationen vom präexistenten pneumatischen Christus als dem himmlischen Menschen oder Adam an, die schon vorher 9, 5 anklangen, und erinnert an die gnostisch-valentinianische Vorstellung des Aeonenpaars (der Syzygie) Mensch und Kirche (ἄνθρωπος καὶ ἐκκληcία). Wieder steht der Verf. mitten inne zwischen den paulinischen und den gnostisch-häretischen Aussagen, trägt aber seine gnostisierende Meinung naiv vor. Derartiges, nachdem die gnostische und speziell valentinianische Krisis über Rom (und Korinth) hinweggezogen war, in einem offiziellen Schreiben des röm. Bischofs Soter an den spezifisch 'katholisch' gerichteten B. Dionysius, den eifrigen Bekämpfer der Häresie, enthalten zu denken, scheint unmöglich.' To continue with our author's argument: ἦν γὰρ πνευματική [sc. ἡ ἐκκληcία], ὡς καὶ ὁ Ἰηcοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐcχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς cώcῃ· ἡ ἐκκληcία δὲ πνευματικὴ οὖcα ἐφανερώθη ἐν τῇ cαρκὶ Χριcτοῦ, δηλοῦcα ἡμῖν ὅτι, ἐάν τις ἡμῶν τηρήcῃ αὐτὴν ἐν τῇ cαρκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ γὰρ cὰρξ αὕτη ἀντίτυπός ἐcτιν τοῦ πνεύματος· οὐδεὶς οὖν τὸ ἀντίτυπον φθείρας τὸ αὐθεντικὸν μεταλήψεται. ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί· Τηρήcατε τὴν cάρκα ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε. εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν cάρκα τὴν ἐκκληcίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριcτόν, ἄρα οὖν ὁ ὑβρίcας τὴν cάρκα ὕβριcεν τὴν ἐκκληcίαν· ὁ τοιοῦτος οὖν οὐ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος, ὅ ἐcτιν ὁ Χριcτός. τοcαύτην δύναται ἡ cὰρξ αὕτη μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀθαναcίαν, κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου. 'Das Gedankenknäuel, das hier vorliegt, wird so zu entwirren sein: die eigentlich geistliche Kirche ist ebenso offenbar geworden, wie der eigentlich geistliche Christus, bei ihrer innigen Verbindung mit ihm ist ihre Offenbarung nicht unabhängig von der seinigen, sie ist in seinem Fleische offenbar geworden, ja als

sein Leib war sie geradezu sein Fleisch. Wie nun Christus (nach Eph. 5, 26f.) diesen seinen Leib oder sein Fleisch, die Kirche, untadelig darstellt, ihr innerer geistlicher Charakter und seine Verbindung mit ihr intakt bleibt; so sollen auch wir an unserem Teil die Kirche untadelig bewahren und damit auch unsere innere, geistliche Verbindung mit der wahren, geistlichen Kirche: was wir, 'im Fleische' bewahren, sollen wir 'im h. Geiste' empfangen. Dieser Gegensatz bringt den Prediger auf eine doppelte Spekulation, um zu begründen, wie das eine durch das andere bedingt ist, 1) platonisch: das Fleisch ist Gegenbild des Geistes, der das 'Original', das αὐθεντικόν ist, darum wer jenes verletzt, verliert dieses; 2) mystisch-gnostisierend 14, 4: tatsächlich ist aus der paulinischen Fassung des Verhältnisses von Christus zur Kirche als des Hauptes zum Körper die als des Geistes zum Fleische geworden. Das wird aufgegriffen ('wenn wir aber sagen' etc.) und in mystischer Parallele auf uns gewendet: wer sein Fleisch verletzt, verletzt die Kirche, und bei der so engen Verbindung zwischen Fleisch und Geist, Kirche und Christus, auch Geist und Christus . . . Zu bemerken ist noch, daß der hl. Geist, wie Harnack richtig bemerkt, als besondere Hypostase überhaupt nicht gefaßt wird, er ist teils Christus selbst, teils der von ihm ausgehende Lebensgeist. — In dem ganzen Kapitel von der 'Kirche' erinnert nichts an die sich bildende 'Katholische Kirche' mit ihren Heilsvermittungen.'

It is quite immaterial whether one accepts *in toto* this exposition of the preacher's meaning or not; the conclusions to be drawn from the passage remain unaffected. Von Schubert has drawn one of them himself, that which excludes Harnack's date. But the other is no less certain, when once we seriously put to ourselves the following question. Remembering the practical and unidealistic temper of the Roman Church, can we imagine an address moving in such an atmosphere of Platonic idealism—subtle to the point of obscurity and passing rapidly from one nuance of the term πνεῦμα to another—being delivered by a Roman bishop c. 166—174 to his own flock, and then being sent as an edifying moral exhortation to a sister church, for it to make what it might of such argumentation, at a time when the air was charged with Valentinian aeonology? Only one answer is possible when we apply our imagination to the situation. But we may go further, and setting finally aside the idea of a date after 150, boldly assert that at no date during the second century, or indeed later, can we imagine such an address being delivered to the Roman church by

a representative man.[1] Nor is it really much easier to imagine the homily as preached to the Corinthian church, especially when we bear in mind what has been said as to the kind of familiarity with the Egyptian Gospel presupposed by it. We must remember that 2 Clement was not written for a select circle of educated readers, but for delivery *coram populo* in church. This being so, the Platonic cast of this chapter, with σάρξ as ἀντίτυπον and πνεῦμα as αὐθεντικόν, so that the former s the manifestation of the latter in the inferior order of the sensible, would surely be ill-adapted to its highly practical object, as at the heart of an earnest moral exhortation, even in Corinth. Only in one church can we imagine such a sermon as really in correspondence with its mental environment; and that is the church at Alexandria. Once we so envisage it, all becomes natural. The only wonder is that this should not have been felt long ago, in connexion even with the date[2] which on other grounds seems most probable for it, viz. c. 120—140, as Lightfoot has sufficiently shown. No doubt the external evidence has helped to obscure things; yet need lessly, as we shall try to show.

But let us first test our results a little further by internal criteria. Many of the homily's ideas and phrases claim affinity with the East rather than the West. This is notably the case with the final Doxology, in which the characteristic theology of its author appears to an unusual degree. Τῷ μόνῳ θεῷ ἀοράτῳ, πατρὶ τῆς ἀληθείας, τῷ ἐξαποστείλαντι ἡμῖν τὸν σωτῆρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς ἀφθαρσίας, δι' οὗ καὶ ἐφανέρωσεν ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν ἐπουράνιον ζωήν, αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν. The whole is as akin to what we know of the Alexandrine type as it is unlike the Roman, particularly as regards the term ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας (so 3, 1 cf. 19, 1), which occurs again and again in Sarapion's Prayer-book, an Egyptian work and no doubt ultimately Alexandrine. Then the conception of Christ as the Saviour, especially as inaugurator of immortality and medium of the manifestation of the truth and the heavenly life, reminds us at almost every point of Barnabas and the Eucharistic Prayers[3] of the *Didache*,

---

[1] In this connexion we may remind ourselves of the significant fact that no Latin version of this homily is known to have existed.

[2] I do not forget that Hilgenfeld has suggested Clemens Alex. as its author— a theory which so far supports the one here put forward, as rightly gauging the spirit and affinities of our homily. But so late a date alone rules it out of court, *e. g.* in view of the Evangelical quotations in 2 Clem., as contrasted with and Clement's own attitude to the Gospel according to the Egyptians.

[3] See *ch.* 10, 2: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου (the

which are both markedly Eastern. Yet it is to the general cast of the Doxology that one can appeal most confidently. Further the references to 'this flesh', over against an incipient tendency to deny its resurrection and so to regard its behaviour as indifferent, belong to the atmosphere of Alexandrine spiritualism for more than to Roman realism. This appears, for instance, from Hermas' way of meeting somewhat similar tendencies to moral laxity, which is far more concretely practical, and does not contemplate such subtle apologies for sins of the flesh, at least to any great extent.[1]

It is time, however, that we dealt with the connexion of Hermas and our homily, which is obviously a close one, so close as to argue literary dependence on one side or the other. *A priori* one would be inclined to regard Hermas as the borrower, in view of his ascertained tendency to use other writings without any formal sign of so doing (e. g. in the case of the *Two ways*, and probably of the *Didache* as a whole). But the point can perhaps be settled on two prominent issues arising out of the chapter already quoted from our homily. 1) In Hermas, Vis. II. 4, 1, we read as to the guise in which the Church appears to Hermas, Διατί οὖν πρεcβυτέρα· ὅτι, φηcίν, πάντων πρώτη ἐκτίcθη· διὰ τοῦτο πρεcβυτέρα καὶ διὰ ταύτην ὁ κόcμοc κατηρτίcθη. This is surely an echo of 2 Clem. 14, 1, where the homilist goes on to ground this view in a mystic exegesis of Gen 1, 27, supported by reference to the O. T. scriptures and the Apostolic writings, as implying a pre-existent, *pneumatic* Church. Hermas quietly appropriates the idea *more suo.*[2]

2) The Christology of our Homily connects it with Alexandria as decisively as it dissociates it from Rome. The prime criterion in the one case is the Epistle of Barnabas, and in the other the Shepherd of Hermas. No one has put the data for the conclusion we are drawing

---

chief part of ἡ ἀλήθεια) . . . καὶ ὑπὲρ τῆc γνώcεωc . . . καὶ ἀθαναcίαc ἧc ἐγνώριcαc ἡμῖν διὰ 'Ιηcοῦ; cf. IX, 3: ὑπὲρ τῆc ζωῆc καὶ γνώcεωc (corresponding to ἡ ἀλήθεια) ἧc ἐγνώριcαc, κ. τ. λ.

[1] Even if we should see in the men described in Sim. IX, 19, 3 who ὑπεκρίθηcαν καὶ ἐδίδαξαν κατὰ τὰc ἐπιθυμίαc τῶν ἀνθρώπων τῶν ἁμαρτανόντων, teachers of a theoretic dualism, yet such a tendency obviously bulked less on Hermas' horizon in Rome than on that of our homilist. It is even possible, in the light of what follows, that Hermas may here be echoing the more explicit statements in 2 Clement.

[2] A parallel to this is afforded by the probability made out by Reitzenstein in his *Poimandres*, 11 ff., esp. 34—36, that Hermas obtained his imagery of the Shepherd-instructor from some of the Egyptian Hermetic literature. That Alexandria and Rome stood in very close literary relations, and not least in Christian circles, there is good reason to believe; and this makes Hermas' use of 2 Clem. the more likely.

on this point more clearly and incisively than Harnack himself. In his *History of Dogma* he says that the 'diverse conceptions of the Person, that is, of the nature of Jesus', current in primitive Christianity in a large sense, 'may be reduced collectively to two. Jesus was either regarded as the man whom God had chosen, in whom the Deity or the Spirit of God dwelt, and who, after being tested, was adopted by God and invested with dominion (Adoptian Christology); or Jesus was regarded as a heavenly spiritual being (the highest after God), who took flesh, and again returned to heaven after the completion of his work on earth (Pneumatic Christology). These two Christologies, which are strictly speaking *mutually exclusive*—the man who has become a God, and the Divine being who has appeared in human form—yet came very near each other when the Spirit of God implanted in the man Jesus was conceived as the pre-existent Son of God, and when, on the other hand, the title Son of God for that pneumatic being was derived only from the miraculous generation in the flesh; yet these both seem to have been the rule. Still, in spite of all transitional forms, the two Christologies may be clearly distinguished. Characteristic of the one is the development through which Jesus is first to become a Godlike Ruler,[1] and, connected therewith, the value put on the miraculous event at the baptism; of the other, a naive docetism.[2] For no one as yet thought of affirming two natures[3] in Jesus; either the divine dignity appeared rather as a gift, or the human nature (cάρξ) as a veil[4] assumed for a time or as the metamorphosis of the Spirit'.

Now Hermas' Christology appears most distinctly in Sim. V. relating to the Faithful Servant. This Servant, here defined on his

---

1 'Hermas has the thing (i. e. θεοποίηcιc) itself quite distinctly'.

2 Harnack says this 'plainly appears' in Barn (5 and 12). But he overlooks the fact that it is at least as clear in 2 Clem. 9, 5 εἰ 'Ιηcοῦc (cf. Lightfoot *ad loc.*) Χριcτόc, ὁ κύριοc ὁ cώcαc ἡμᾶc, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο cὰρξ καὶ οὕτωc ἡμᾶc ἐκάλεcεν . . . , 12, 1 οὐκ οἴδαμεν τὴν ἡμέραν τῆc ἐπιφανείαc τοῦ θεοῦ· ἐπερωτηθεὶc γὰρ αὐτὸc ὁ κύριοc ὑπό τινοc πότε ἥξει αὐτοῦ ἡ βαcιλεία, εἶπεν, κ. τ. λ., cf. 17, 4. Then later in Clem. Alex., as Harnack says, 'in spite of all his polemic against δόκηcιc proper, one can still perceive a "moderate docetism".' It is in fact most characteristic of Alexandria. See also note 4.

3 'For this requires, as its presupposition, the perception that the divinity and humanity are equally essential and important for the personality of the Redeemer Christ.'

4 So Barnabas, says Harnack—adding that 'to this conception corresponds the formula ἔρχεcθαι (φανεροῦcθαι) ἐν cαρκί', which is equally true of 2 Clem. 14, 2 (ἐφανερώθη), with the analogous ἡ ἐκκληcία δὲ πνευματικὴ οὖcα ἐφανερώθη ἐν τῇ cαρκὶ Χριcτοῦ.

servile or distinctively human side as cάρξ chosen of God, having served the Holy Spirit implanted by God receives as μιcθόν a certain abiding-place, described in the parable itself as the status of co-heirship with the Master's beloved son (γενέcθαι τὸν δοῦλον cυγκληρονόμον τῷ υἱῷ αὐτοῦ (Sim. V, 2, 11)—in another connexion (Sim. IX, 1, 1) defined as the Holy Spirit.[1] That is, the seat of personality or will, as we should say, is conceived by Hermas to lie in the lower or human nature of the historic Christ, which by exercising its will aright, in subjection to the higher element resident within (δουλεύcαcα τῷ πνεύματι ἀμέμπτωc), merits co-heirship in glory with God's primal Son or Holy Spirit. This is an essentially 'adoptian' standpoint, and it runs through Hermas' thought, as when he exhibits the Servant's conduct as the model for Christians ἤρεcε γὰρ [τῷ θεῷ] ἡ πορεία τῆc capκὸc ταύτηc, ὅτι οὐκ ἐμιάνθη ἐπὶ τῆc γῆc ἔχουcα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (v. 6. 6) . . . πᾶcα γὰρ cὰρξ ἀπολήψεται μιcθὸν ἡ εὑρεθεῖcα ἀμίαντοc καὶ ἄcπιλοc, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκηcεν (*ib.* 7, cf. 7, 1). The analogy between Christ's purity and that of the Christian reminds one enough of 2 Clem. 14, 3 to make us infer Hermas' dependence. But all the more we notice the difference of the homilist's Christology. He makes the πνεῦμα in Christ the personal element, which ἐφανερώθη ἐν τῇ capκὶ Χριcτοῦ—the cάρξ being conceived 'as a veil assumed for a time or as the metamorphosis of the Spirit'. His standpoint is essentially 'pneumatic', and even the cάρξ is conceived in the sublimated fashion proper to Alexandrian Platonism, as antitype of the spirit which determines it. His affinity with the Alexandrine *Barnabas* is as marked as is the contrast to the Roman Hermas, who has taken as much from 2 Clem. 14 as he could assimilate, viz. the idea that πᾶcα cὰρξ ἀπολήψεται μιcθὸν ἡ εὑρεθεῖcα ἀμίαντοc καὶ ἄcπιλοc,[2] ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατῴκηcεν, which plainly echoes our homilist's ἐάν τιc ἡμῶν τηρήcῃ αὐτήν [sc. τὴν ἐκκληcίαν] ἐν τῇ capκὶ καὶ μὴ φθείρῃ, ἀπολήψεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Much in the accompanying argument is ignored by Hermas, as not in terms of his own thinking—unless indeed we distinguish two stages in Hermas' thought, the latter of them being represented by the Christology of Sim. IX. 12, 1—3. There the same Son of God appears in two aspects or relations, first as prior to all

[1] Cf. Harnack, *op. cit.* I. 193 n'; 'In Hermas the real substantial thing in Jesus Christ is the cάρξ'.

[2] Comp. 2 Clem. 8, 5 τηρήcατε τὴν cάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν cφραγῖδα ἄcπιλον, ἵνα τὴν [αἰώνιον] ζωὴν ἀπολάβωμεν.

creation (the rock on which the Church is built), and next as ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν . . . φανερός (as the gate-way leading into the rock, through which the saved enter into the kingdom). This recalls 2 Clem. 14. 2 ἦν γὰρ πνευματική (sc. ἡ ἐκκλησία), ὡς καὶ ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν, ἐφανερώθη δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἵνα ἡμᾶς σώσῃ. There is much reason to regard Sim. IX as belonging to a later stage in Hermas' prophetic ministry than Sim. V, when perhaps he had come to adopt more of the standpoint of the 'pneumatic' Christology, which made the Father's fellow-counsellor (σύμβουλος) at creation Himself appear on earth, and not merely a mode or portion of this Holy Spirit, such as 'dwelt' also in humanity (σάρξ) generally (as in Sim. V). But in any case we cannot imagine 2 Clement's 'pneumatic' Christology and Ecclesiology, in ch. 14, dependent upon Hermas' diffuse, allusive, and figurative discussions; the dependence, so far as it exists at all, is the other way, though the works really belong to different local theological traditions, the one Alexandrine, the other Roman.

This relation is further confirmed by 3) their respective teaching on μετάνοια. 2 Clem. makes an urgent call for repentance while men are still in this world (ὡς οὖν ἐσμὲν ἐπὶ γῆς, μετανοήσωμεν κ. τ. λ., ch. 8), without reference to any limit as to repetition; but a distinctive point in Hermas' message is that only one repentance for the baptized is possible, and that by special allowance, some holding that not even this is open (Mand. IV, 1 and 3). This being so, while Hermas may well have known our homilist's teaching on the matter, 2 Clem. could not have expressed himself as he does, were the prophetic message of Hermas known to him and his hearers. In all respects, then, Hermas witnesses both that 2 Clem. was prior to the publication of his own work, and that it originated in another church than that of Rome.

When we try to test the conclusions that have emerged again and again in our discussion of special pieces of internal evidence, viz. that our homily belongs to Alexandria and to the period c. 120—140, the result is altogether favourable, so far as the scanty evidence goes. Its affinities with Barnabas are manifest; and as we have seen, its fundamental conceptions have marked points of contact with the Eucharistic prayers of the *Didache.*[1] The same is true of the earliest pseudo-Petrine writings, the *Preaching* and *Apocalypse of Peter,* both traceable to Alexandria and possibly to c. 125.

---

[1] Compare also XIII, 4, XVI, 4 with Did. I, 3, 5; XVII, 3f. with Did. XVI, 1f.

The resemblances to the former are not only in slight turns of phrase, like ὁcίωc καὶ δικαίωc (5. 6, cf. 6. 9 ἔργα ἔχοντεc ὅcια καὶ δίκαια; Kerygma Petri, 5, ed. Preuschen, ὅcιωc καὶ δικαίωc μανθάνοντεc), but also in marked conceptions, e. g. ἡμεῖc οἱ ζῶντεc τοῖc νεκροῖc θεοῖc οὐ θύομεν (3, 1), compared with νεκρὰ νεκροῖc προcφέροντεc ὡc θεοῖc (Keryg. 3, cf. Did. 6, 2 λατρεία γάρ ἐcτι θεῶν νεκρῶν), and the description of the Jews as οἱ δοκοῦντεc ἔχειν θεόν (2, 3) and as μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώcκειν οὐκ ἐπίcτανται (Keryg. 4). In the case of the Peter Apocalypse we have such affinities as are furnished by references to the Day of Judgment as involving the melting of 'certain of the heavens' (16, 3, cf. Frag. ap. Macarius Magnes, Preuschen, p. 52), and to the penalties of the unfaithful in contrast to the well-being of the righteous (17, 3—5, cf. Akhmîm Frag. generally). Observe too the naive religious way in which both refer to the action of God and of Christ as synomymous. In the Apocalypse we find 'the Lord' saying, 'And then shall God come to my faithful ones . . . and shall judge the sons of lawlessness' (ad init.); while in 2 Clem. 12, 1 we read that 'we know not the day of the Epiphany of God'. Thus we feel ourselves in the same rather special atmosphere in all three works; and it is that of Alexandria, to which the two Petrine works almost certainly belong; nor should we overlook the fact that Peter appears as the spokesman in the apocryphal Gospel cited in 2 Clem. 5, 3.

Finally to yet another witness we may turn for further proof that the Christology of our homilist is Eastern in its affinities. In the *Acta Pauli* (ed. Schmidt, p. 78 fin.) the incarnation is explained by the words πνεύματοc ἁγίου ἐξαποcταλέντοc ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸc εἰc αὐτήν (sc. Mary), ἵνα ἔλθῃ εἰc τοῦτον τὸν κόcμον καὶ ἐλευθερώcῃ πᾶcαν τὴν cάρκα διὰ τῆc cαρκὸc αὐτοῦ . . . ὡc καὶ αὐτὸc ἑαυτὸν τύπον ἡμῖν ἀπέδειξεν. Indeed we may say generally, that early Roman Christology was realist, empirical, *a posteriori* in attitude, starting from the Christ of history; while that of the Greek East was idealistic, speculative, *a priori*, starting from a Divine being belonging to the supreme spiritual order (πνεῦμα), who by appearing on earth in Judaea revealed the Unknown Father and brought incorruption to man, else in bondage to his sensuous corruptible nature (cάρξ). Of the latter type Alexandria was the head-quarters, as it had been of philosophic Jewish Hellenism, which had so much to do with preparing the soil for Gentile Christianity. Hence, as we have shown that 2 Clem. is a typical product of this Eastern type of Christology and its related religious philosophy, it is

most natural to look for its original home in Alexandria, at a date c. 130±.

Against this conclusion no valid internal evidence[1] seems to exist. But as hitherto the external evidence has been supposed to point strongly to Corinth or Rome, we must try to show that this too favours Alexandria at least as well as either of those cities. To begin with, all the external evidence, both MSS and *testimonia*, is Eastern or directly dependent on Eastern witness. Rufinus and Jerome simply echo Eusebius' language as to its non-acceptance, in such a way as to add to the force of the fact that it does not seem ever to have been translated into Latin. Next we observe that its earliest favourable witness is an Alexandrine Biblical MS in which it appears along with 1 Clem. as an appendix to the New Testament. Further, although the other and much later Greek MS (to which, along with the Syriac version appended to the New Testament in what purports to be the Harclean recension, we owe our knowledge of the entire homily) is the famous Jerusalem codex in which the Didache come to light, and therefore does not itself belong to Alexandria; yet it is quite likely that its archetype for the two Clementine 'Epistles' (as well as Barnabas, which here precedes them, and perhaps the Didache too) was of Alexandrine origin. That is, the centre of diffusion in the East for 2 Clem., if not for 1 Clem. also,[2] was probably Alexandria: and in any case it was there[3] that it had the highest, i. e. quasi-canonical honour. This does not seem to favour Lightfoot's view that Alexandria was only the second home of both Clementine 'Epistles'. For assuming with him that the homily was originally delivered in Corinth, considerable time would elapse before its true nature and origin were forgotten and it became assigned to Clement as a second *epistle* of his, and that too in the face of its own internal evidence. Yet it was only as an epistle

[1] Lightfoot, it is true, laid much, indeed undue stress upon the phrase εἰς τοὺς φθαρτοὺς ἀγῶνας καταπλέουσιν in 7, 1, as though there were only one place, viz. Corinth, where such a reference would be fully appropriate. He seems to forget that in the second century A. D. there were important games at a city like Alexandria.

[2] According to Zahn (Grundriß der G. N. T. K., p. 23) its use spread 'probably first to Alexandria, later to the Syrians', which seems equally true of both writings.

[3] So Zahn, *loc. cit.* 'Wahrscheinlich bezieht sich auf diese Briefe, was von kirchlicher Reception zweier Clemensbriefe bei den Kopten überliefert ist (Assemani Bibl. or. III, 14)'. See Lightfoot, *Clement*, I, 372ff. for the Coptic form of the 85th Apostolical Canon, in both the Bohairic and Sahidic versions, as agreeing with the local estimate of both epistles implied in Cod. Alex.; so also with the Arabic versions of this canon.

that it could be attributed to Clement of Rome: as long as its character as a homily was kept in mind, the thought of his authorship could not arise at Corinth. So it could not reach Alexandria in its false character at a date consistent with its establishing itself there in a quasi-canonical position. The only satisfactory hypothesis, on this score also, is that it became attached to 1 Clement, already in honour in the Alexandrine Church, soon after its own delivery c. 130±; and thus the confusion arose in Alexandria, its own home, in the course say of the third century. First it became regarded as another writing (homily) of Clement's, and subsequently *per incuriam* (on the part of a copyist) as a second epistle of his.

Not only do external and internal evidence, as cited above, support the theory here set forth. Constant study of the homily viewed in this light will be found to confirm it in a hundred little details. This at least is the present writer's experience since the time when, nearly a year ago, he embodied it in a paper read before the Oxford 'Society of Historical Theology'; and he now desires to submit it to like testing by *Fachmänner* in the wider circles to which this journal appeals.

[Abgeschlossen am 13. Mai 1906.]

Zu Justin.

Von **G. Krüger** in Gießen.

1. Zur οἶνος-ὄνος-Frage in Apologie und Dialog.

In seiner Abhandlung über „Brod und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin" (Texte und Untersuchungen VII, 2, Leipzig 1891) hat Harnack es für erwiesen genommen, daß sowohl Apol. 54 wie Dial. 69 das von Otto (p. 146, 16 und 248, 3) in den Text aufgenommene ὄνον gegenüber dem überlieferten οἶνον gehalten werden müsse. Auch Zahn (Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Erlangen und Leipzig 1892, S. 11) spricht von der „überlieferten, anerkannt falschen Lesart οἶνον". Jülicher (Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche, in den Theol. Abhandlungen für Weizsäcker, Freib. 1892, S. 220) gibt Harnack unbedingt zu, daß οἶνον die Korrektur eines Abschreibers darstelle, und Funk (Die Abendmahlselemente bei Justin, in den Kirchengesch. Abhandlungen 1, Paderborn 1897, 282) ist gleichfalls der Meinung, daß an beiden Stellen durch einen Späteren der „Wein" in die Darlegung Justins hineingetragen sei. Einen Beweis haben alle diese Gelehrten nicht beigebracht. Tatsächlich liest man bei Otto (Apol. 54 n. 15) nur: „AB et omnes edd. οἶνον. Solus Sylburgius (eiusque pedissequus Morellus) exhibuit ὄνον. Quam lectionem Grab. Thirlb. Asht. Galland. Braun. maxime probant, quod mox sequatur καὶ τὸ τοῦ πώλου ὄνομα καὶ ὄνου πῶλον καὶ ἵππου σημαίνειν ἐδύνατο". Dial. 69 hat aber auch Sylburg das οἶνον im Text belassen, trotzdem hier ὄνον am Rande vermerkt ist und die Herausgeber es mit Ausnahme von Maranus gebilligt haben. Otto nahm im Hinblick auf Apol. 54 ὄνον folgerichtig in seinen Text auf.

Schon Veil (Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Straßburg 1894) hat in einer Anmerkung zu Kap. 54 die Lesart ὄνον zurückgewiesen. Wirklich dürfte das, was Zahn „anerkannt falsch" nennt, das allein berechtigte sein. Was die Dialogstelle

anbetrifft, so beweist eigentlich schon Ottos Übersetzung von „καὶ ὄνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν“ mit „et asinum in eius mysteria inducunt“, wie hilflos man der Eintragung gegenübersteht. Einen erträglichen Sinn dürfte man aber dem ὄνος in dieser Verbindung überhaupt nicht abgewinnen können. Interessanter und wichtiger ist die Stelle der Apologie. Bei oft wiederholter Durcharbeitung dieser Stelle ist es mir immer klarer geworden, daß der Wunsch, οἶνον durch ὄνον ersetzt zu sehen, lediglich auf einem Mißverständnis der justinischen Beweisführung beruht.

Justin will in Kap. 54 den Beweis erbringen, daß die μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν auf Antrieb der Dämonen entstanden sind. Diese haben die Weissagungen der Propheten nicht richtig verstanden und „ὡς πλανώμενοι ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον χριστόν“. Zum Beweis wird Gen 49, 10. 11 in einer gegen den überlieferten Text verkürzten Fassung so angeführt: „Οὐκ ἐκλείψει . . . ἀπόκειται· καὶ αὐτὸς ἔσται προσδοκία ἐθνῶν, δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ [fehlt: καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ], πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς“. Im Folgenden wird die nachäffende Erfüllung dieser Weissagung auf zwei Mythen verteilt, einmal auf den vom Dionysos, sodann auf den von Bellerophon: jener wird als Erfinder des Weinstockes, dieser als — kurz gesagt — Pegasusreiter herangezogen. Wer Justins Beweisführung unbefangen auf sich wirken läßt, kann m. E. gar nicht darauf verfallen, daß in dem von Dionysos handelnden Satze vom ὄνος hätte die Rede sein sollen: „τούτων οὖν τῶν προφητικῶν λόγων ἀκούσαντες οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γεγονέναι υἱὸν τοῦ θεοῦ, εὑρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι . . . “. Als Erläuterung für die ἄμπελος und das αἷμα σταφυλῆς des Genesistextes vortrefflich. Und ebenso richtig und treffend wird der Bellerophon-Mythus zur Erklärung des πῶλος herangezogen.

Man könnte den Spieß beinahe umdrehen und behaupten: wäre an unserer Stelle ὄνον überliefert, man möchte den Verdacht hegen, es habe ursprünglich οἶνον dagestanden. Erst dann würde man, zur Verteidigung einer überlieferten Lesart, darauf hinweisen können, daß ja auch der Esel dem Dionysos heilig war, wie Harnack jetzt zur Abweisung des überlieferten οἶνος tut; man würde sich aber sofort den Einwand zuziehen, daß eine derartige Verwendung des Esels in den Mysterien, wie sie unsere Stelle und mehr noch Dial. 69 voraussetzen würde, doch kaum erweislich ist.[1]

[1] Harnack schreibt (S. 128 Anm. 1): „Der Esel war bekanntlich auch dem Bacchus

Auf die Entscheidung der Frage, ob Justin und mit ihm die römische Gemeinde Wein oder Wasser als Abendmahlsgetränke benutzt haben, hat die vorstehende Erörterung keinen unmittelbaren Einfluß. Immerhin ist es doch von Bedeutung, wenn sich einwandsfrei feststellen läßt, daß der Wein in Apol. 54 und Dial. 69 nicht „eingeschmuggelt“ (Harnack 131) ist. Es schwächt die Schmugglerposition auch für die berühmten Stellen in Apol. 65—67. Bezüglich dieser Stellen bin ich der Meinung, daß der οἶνος (Otto p. 180, 4 und 186, 6) so gut zu Recht besteht wie das κρᾶμα (p. 178, 6). Die römische Gemeinde stellte neben das Brot ein ποτήριον κράματος oder οἴνου (was ganz das Gleiche sagt, denn οἶνος ist Mischwein) und daneben ein ποτήριον ὕδατος für die „Schwachen“, die Wein zu trinken auch bei der heiligen Handlung Anstoß nahmen. Freilich ein Beweis dafür, daß das ποτήριον, der Becher, nicht aber die Art des darin enthaltenen Trankes die Hauptsache war, worauf auch alle anderen Anzeichen, z. B. die Ausdeutung von Jes 33, 16 in Dial. 70 und die Heranziehung des heiligen Brauches der Mithrasmysterien (Apol. 66 s. f.), hindeuten. Dieses Ergebnis verdeutlicht zu haben, indem er die Untersuchung gerade auf das unbeachtete ὕδωρ lenkte, bleibt Harnacks Verdienst.

2. Justin der Verfasser des Dialogs mit Trypho?

Justins Beweisführung in Kap. 54 legt noch eine andere Frage nahe. Wir sahen soeben, daß er die Genesisstelle ohne das überlieferte καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ anführt. Schon daß er auch in Kap. 32 (Otto p. 96, 7) bei übrigens völlig gleichlautendem Zitat die Worte wegläßt, läßt vermuten, daß er sie nicht gelesen, mindestens nicht gegenwärtig hat. In Kap. 54 ist aber zudem die ganze Beweisführung auf das Fehlen der Worte aufgebaut. Es scheinen[1] nur zwei Fälle denkbar. Entweder: Justin hat die Worte absichtlich weggelassen, um seinen Pegasusreiter anbringen zu können; denn wenn er das Wort vollständig zitierte, so mußte seine Beweisführung anders ausfallen. Aber dagegen spricht nicht nur, daß man ihm ein bewußtes Weglassen nicht zutrauen möchte, sondern auch die Leichtigkeit, mit der der gewandte Apologet trotz des ὄνος den Pegasus hätte verteidigen können, wenn er gewollt hätte. Oder: er hat die Worte nicht in seinem Texte gehabt. Dafür

heilig“. Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß hier, wie so oft, das „bekanntlich“ nicht am Platze sein dürfte. Vgl. auch Zahn S. 11, Z. 7 v. u.

[1] Ich sage absichtlich „scheinen“, weil meist bei solchen kritischen Erwägungen bald der dritte Fall hinzugefunden wird.

spricht einmal ihr Fehlen in Kap. 32, sodann aber die Beweisführung in 54. Zweifel erregt mir nur der Umstand, daß J. überhaupt auf den ὄνος verfiel.

Dieser Zweifel begleitet den Vorsichtigen auch, wenn er das Problem weiter verfolgt. Hat nämlich Justin die Worte καὶ τῇ ἕλικι κτλ. nicht gelesen, als er die Apologie schrieb, so ist es doch mindestens auffallend, daß er sie wenige Jahre später bei der den gleichen Gegenstand behandelnden Erörterung in Dial. 69 ohne jedes Schwanken benutzt hat. Bei solcher Sachlage wird es erlaubt sein, daran zu erinnern, daß schon Sam. Gottl. Lange in seiner „Ausführlichen Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche" (Leipzig 1796) die Vermutung aufgestellt hat, daß Justin nicht der Verfasser des Dialogs sein möchte. Lange war von der Richtigkeit dieser Vermutung so durchdrungen, daß er ohne Weiteres, auch in der Überschrift des Abschnittes, von dem „unbekannten Verfasser des Dialogus cum Tryphone" redete. Seine Beweisgründe sind teils kindlich teils falsch,[1] und es bleibt von alledem sehr wenig im Leser haften. Immerhin bohrt der Zweifel weiter, und die von uns mitgeteilte Beobachtung ist geeignet, ihn zu verstärken. Ich kann ihm zur Zeit nicht weiter nachgehen, glaube aber darauf aufmerksam machen zu sollen, daß die Frage eine Untersuchung lohnen würde. Zur Vergleichung der Schriftzitate bietet Ottos Index vollständiges Material. Vielleicht nimmt ein Anderer das Examen auf. Besteht Justin es mit Ehren, um so besser.

[1] Die Worte Tryphos (Otto p. 4, 2): εἶμι δὲ Ἑβραῖος ἐκ περιτομῆς κτλ. auf den Verfasser zu beziehen und diesen daraufhin zu einem früheren Juden zu machen, war 1796 gerade so unzulässig wie heute.

[Abgeschlossen am 26. April 1906.]

Die Aussendungsrede Mt 10. Mc 6. Lc 9. 10.

Von E. Schott in Böblingen.

I.

Die Aussendungsrede Mt 10 zerfällt wie alle die großen Matthäusreden in 3 Teile. Der Inhalt der 3 Stücke ist folgender:

1. 10, 5—15 enthält nach der geschichtlichen Einleitung 5a die eigentliche Anweisung für die Predigtweise, für die Mission. Nach einigen Sätzen über die allgemeine Aufgabe bei derselben (5—8) wird die Ausrüstung besprochen, welche die Missionare mit sich führen sollen, ein Zug, der allen drei Evangelisten gemeinsam ist (Mc 6, 7—9. Lc 9, 3). Sodann werden ganz bestimmte Vorschriften über das Auftreten gegeben, wobei nie vergessen ist, daß den Missionaren die Aufnahme verweigert wird (Mt 10, 14. Mc 6, 11. Lc 9, 5). Der erste Teil schließt dann mit einem prophetischen Wort über die Verantwortung der Stadt, welche die Boten nicht aufnimmt, während Mc und Lc an Stelle derselben die historische Notiz über Ausführung und Erfolg des Befohlenen geben, worauf jetzt schon als beachtenswerten Umstand hingewiesen werden soll. Alles in allem ergibt sich, daß bei mancher Verschiedenheit im einzelnen doch dieser erste Teil der Rede bei allen drei Synoptikern in harmonischer Gestaltung sich findet, daß er überall mit einer geschichtlichen Einleitung versehen ist, also auch als geschichtliche Erinnerung angesehen sein will, daß aber Mc und Lc durch die geschichtliche Schlußanfügung hierin noch weitergehen als Mt.

2. 10, 16—23. Nicht so der 2. Teil der Mtrede. Er enthält eine bewegte Schilderung der den Jüngern bevorstehenden Verfolgungen, sowie die Verheißung, daß es ihnen nie am rechten Worte fehlen werde. 10, 16 gestaltet sich als anknüpfende Einleitung, die das Thema für das folgende aufstellte, 22b stellt sich, auch wenn wir nichts von Mt 13, 9—13 wüßten, als Schluß heraus und 23 erweist sich als Nachtrag, der durch die aufs bestimmteste festgehaltene Beziehung auf die ursprüngliche

jüdische Mission den 2. Teil der Rede vom 3. aufs schärfste scheidet, in dem diese Beschränkung nicht mehr festgehalten ist.

Es fragt sich aber, ob dieses Stück nicht ursprünglich eine andere Stelle in der Überlieferung gehabt hat. Mc und Lc setzen es bekanntlich als 2. Abschnitt des 1. Teils in die eschatologische Rede (Mc 13, 9—13. Lc 21, 12—19), dessen Stelle bei Mt durch eine prophetische Schilderung der Trübsale der Gemeinde vor den eigentlichen Wehen des Endes ausgefüllt ist. So fehlen denn dem Stück bei Mc und Lc alle die Züge, welche auf eine ursprünglich andere Bestimmung derselben hinweisen konnten: weder am Anfang noch am Schluß findet sich irgend eine Hinweisung auf die Mission. Es ergibt sich aber hieraus wohl, daß es in der Überlieferung überhaupt keine feste Stelle hatte, und sich allmählich seinen Platz nach dem Gesetze der Wahlverwandtschaft suchte. Es ist ein prophetisches Stück, das in großen Zügen das Los der Christen schildert, während Mt 24, 9—14 ganz bestimmt das Los der jerusalemischen Gemeinde im Auge hat.

Trotzdem also zugegeben werden muß, daß das Stück ursprünglich ohne feste Stelle war, ist ihm doch von Anfang an die Beziehung auf die Mission eigen gewesen. Ohne diese Annahme wäre nicht zu begreifen, warum Mt das in die Aussendungsrede eingefügt hat. 17b enthält zudem deutliche Anspielungen auf Predigtweisen der Jünger in jüdischem Gebiete, wobei sie den jüdischen und römischen Gerichten verfallen konnten. Mc aber hat die dem Stücke innewohnende Beziehung zur Mission dadurch bestätigt, daß er aus Mt 24, 14 die Worte hierher gesetzt hat: και εἰς παντα τα εθνη πρωτον δει κηρυχθηναι το εὐαγγελιον, während Lc sich mit größerer Treue an seine Vorlage angeschlossen hat.

3. Mt hängt dem 2. Teil der Rede noch einen 3. an, der den Charakter eines aus kleinen Abschnitten bestehenden Nachtrags trägt: 10, 24—42. Mt steht damit allein; Mc hat ihn nicht, bei Lc begegnen wir einigen Worten aus demselben an andern Orten und in andern Zusammenhängen gelegentlich wieder. Das einleitende Wort z. B. über das Verhältnis der Schüler zum Meister hat Lc in die Bergrede aufgenommen und mit parabolischen Sprüchen über die Aufgabe der Jünger zusammengestellt, 6, 40.

Die Ermahnung, sich vor den Menschen nicht zu fürchten und vom Bekenntnis abhalten zu lassen 10, 16—33, findet sich Lc 12, 2—9. Das Stück hat also in der Überlieferung festes Gefüge gehabt, es ist aber von Lc mit einigen sinngemäß angereihten Zusätzen versehen: 11—12

daß es den Jüngern nicht am Worte mangeln werde = Mt 10, 19f. Dazwischen ist 12, 10 ein Wort über die Verleugnung gestellt, das, weil den Sinn des Vorhergehenden abschwächend, nicht hierher gehört.

Die Verse 34—36 sind von Lc zum Schluß des Redestückes c. 12 gebracht (51—53) und auch wieder durch Zusatz (49f.) vermehrt. Es ist gewiß nicht zufällig, daß was in der Fassung des Mt zusammengehört, auch von Lc zusammengehalten ist, wie auch die anderweitige Verwendung Änderungen mit sich bringt, die Verse haben also wohl von Anfang an eine Einheit gebildet.

Dagegen läßt sich bei den folgenden, 37—39, annehmen, daß sie anfänglich nicht mit dabei gewesen sind. Sie erscheinen wie eine nähere Ausführung der Worte Mt 16, 24—26. Was dort aber ein Stück geschichtlicher Erinnerung ist, entbehrt hier der tieferen Motivierung.

Den wirkungsvollen Schluß zum Ganzen bilden 40—42, dem Schlusse der Bergpredigt nicht unähnlich. Vergleicht man damit Lc 10, 16 und Mc 9, 41, so gewinnt man den Eindruck, daß schon formell angesehen Vers 41 der spätere Ausbau des ursprünglich einfachen Gedankens ist, und materiell wird sich dieses Urteil weiter bestätigen.

Die vorstehende Skizzierung der Behandlung, welche die Aussendungsrede bei den einzelnen Synoptikern gefunden hat, ergibt, daß sie in der Anordnung und Gestaltung der evangelischen Texte mit bemerkenswerter Freiheit zu Werke gegangen sind, wo ihre Vorlagen eine solche gestatteten. Dies ist aber nur teilweise der Fall; mithin sind dieselben schon vor der durch die Synoptiker ihnen gewordenen Bearbeitung mit einem Teile ihres Bestandes in Gefüge und Zusammenhang gebracht gewesen, während ein andrer Teil diese erst durch sie erhalten hat. Lassen sich nun bestimmte Gesichtspunkte aufzeigen, nach denen sie bei Anordnung und Gestaltung des Textes verfahren sind, und welches sind dieselben? Es läßt sich von vornherein sagen, daß solche ihnen von zwei Seiten aus sich an die Hand gaben: einmal ist es die Rücksicht auf den Leserkreis gewesen, für den sie schreiben, und sodann kommt der aus derselben sich herleitende Zweck in Betracht, der sie bei der Sammlung der Reden und Erzählungsstücke geleitet hat. Erstere erklärt vornehmlich die Änderung und Weglassung einzelner Redewendungen, letzterer die Abweichungen in Anordnung und Verbindung.

II.

1. Versuchen wir daher zunächst den Zweck zu bestimmen, den Mt mit seiner großen Rede verfolgt.

Wir erinnern uns hier zuerst daran, daß Mt am Schlusse der Rede keine historische Notiz über die Aussendung der Zwölfe und etwaige Erfahrungen derselben bei dieser ersten Mission bringt, wie Mc und Lc. An sich ein unbedeutender Umstand, denn Mt erwähnt ja am Eingang schon die Tatsache der Aussendung: 10, 5 απεστειλε. Aber es geht doch daraus hervor, daß dem Schriftsteller etwas anderes im Vordergrunde steht, als geschichtliche Ereignisse zu erzählen.

Viel mehr fällt der Umstand ins Gewicht, daß Mt die Auswahl und Namen der Zwölfe hier erst berichtet, richtiger gesagt nachholt. Eine geschichtliche Erinnerung hat Mt mit dieser kurzen geschichtlichen Einleitung sicher nicht reproduziert, und wenn er das nicht getan hat, so hat er es offenbar auch nicht tun wollen. Die Absicht, die er mit dem Ganzen der Aussendungsrede verfolgt, tritt im 3. Teil derselben mit genügender Deutlichkeit zutage. Die Zusammenstellung einer Reihe unter sich fast zusammenhangsloser und mit der Idee des Ganzen nicht in gleich engem Zusammenhang stehender Sprüche läßt sich nur begreifen, wenn wir in ihr die Absicht wirksam sehen, die Überlieferung von Worten Jesu für die Berufstätigkeit der Jünger auszuschöpfen. Mit andern Worten: Mt will eine umfassende Belehrung über die Aufgabe und die Schicksale der Jünger bei ihrer Missionsarbeit geben und hat zu diesem Zwecke die gesamte ihm vorliegende Überlieferung hier aufgeführt. Er ist mithin ebenso frei vorgegangen wie Mc und Lc. Seine großen Reden sind nicht als geschichtliche Niederschläge aufzufassen, sondern sie wollen dem lebendigen Bedürfnisse nach Belehrung aus dem Munde des Herrn selbst genügen.

2. Wenn man von Mt herkommt, kann man von vornherein geneigt sein, die Relationen bei Mc und Lc als die älteren und geschichtlich treueren Darstellungen des Sachverhalts anzusehen. Sie haben beide ein kurzes geschlossenes Stück, geschichtlich orientiert, eine kurze Anweisung Jesu an seine Jünger, in der man nichts finden kann, das in diesem Augenblicke zu diesen Jüngern nicht hätte gesprochen werden können. Den Schluß bildet die Notiz, daß die Jünger dem erhaltenen Befehle gemäß auszogen und die ihnen gewordene Vollmacht ausgeübt haben (Mc 6, 12f. Lc 9, 6). Und Lc kommt 9, 10 darauf zurück, indem er auch die Rückkehr der Jünger wieder erzählt.

Deutlicher als hier kann der Unterschied zwischen dem ersten und den beiden andern Evangelisten nicht zutage treten. Wo Mc und Lc mit einer geschichtlichen Notiz schließen, schließt Mt mit einem prophetischen Worte, das den Verächtern mit dem Los Sodoms droht

10, 15. Er erzählt nicht wie jene; die gebotene Rede wird ihm unter der Hand lebendig; was Jesus an seine Jünger geredet hat, redet er zu seinen Lesern, lebendig, persönlich, nicht in der Form geschichtlicher Erinnerung. Hat man hieraus nicht den Schluß zu ziehen, daß Mc und Lc reiner überliefert haben, also den geschilderten Tatsachen näher standen als Mt, der die Überlieferung durch Zutaten erweitert hat? In Wahrheit liegen aber die Dinge gerade umgekehrt. Mt schreibt für eine Zeit, in welcher man die überlieferten Worte Jesu in reichlichster Weise für das eigene Bedürfnis verwertete; man ist noch ganz und ausschließlich an das Wort des Meisters gebunden, aus ihm schöpft man Ermahnung und Stärkung. Die Gemeinde hat noch nicht begonnen, selbst produktiv tätig zu sein. Die Aufzeichnung der Herrnworte hat den Zweck, die Lehren und Grundsätze des Meisters in lebendiger Weise für das eigene Leben verwendbar zu machen. Die Mission hat noch keine oder doch nicht viel eigene Erfahrung hinter sich, welche sie leiten könnte. Mt schreibt also für die Zeit der ältesten jüdischen Mission. Mc und Lc stehen ferner. Sie zeigen bei diesem Stoffe nicht mehr und nicht weniger Interesse als bei jedem andern, sie referieren über die Tatsache der Aussendung der Zwölf, sie wollen ein Stück aus der Geschichte Jesu bieten, während Mt Belehrung über den Missionsberuf der Jünger gibt. Mc und Lc sind die Historiker, Mt ist hinsichtlich seines Zweckes vorwiegend praktisch orientiert.

Doch bedarf dieses Urteil über die beiden ersten auch wieder in etwas der Einschränkung; denn auch bei ihnen ist der spätere Standpunkt, den sie einnehmen, durchscheinend. Mc kennt jene Bestimmungen Jesu nicht mehr, welche die Mission auf Israel einschränken (Mt 10, 6. 23), während Mt sie in keiner Weise (auch 10, 18 nicht) über die Grenzen dieses Volkes hinausgehen läßt. Lc wiederum zeigt sich als Pragmatiker, der im Ausdrucke glättet, wo es ihm nötig erscheint. So ersetzt er das bei Mt und Mc sich findende θανατωϲουϲιν αυτουϲ durch εξ υμων (Mt 10, 21. Mc 13, 12. Lc 21, 16) und höchst bezeichnend ist die kommentierende Explikation des Gedankens: ο υπομειναϲ ειϲ τελοϲ ϲωθηϲεται (Mt 10, 22b) durch Lc 21, 19: εν τη υπομονη υμων κτηϲαϲθε ταϲ ψυχαϲ υμων. Das durch die veränderte Zeitlage schwer verständliche Wort erhält eine derselben entsprechendere Fassung.

3. Eingehende Erwägung bedarf in diesem Zusammenhange die Tatsache, daß Lc von zwei Aussendungen in c. 9 und 10 berichtet. Die gewöhnlich zur Erklärung für ausreichend gehaltene Annahme einer Dublette ist bei näherem Zusehen nicht haltbar. In c. 9 sind es 12,

20. 5. 1906.

hier 70 Jünger, die ausgesandt werden. Die Anweisungen für die Reiseausrüstung sind in c. 10 andere, zum mindesten ausführlichere, und was bedeutsam ist, das Wort vom Schicksal Sodoms (Mt 10, 15) ist hier eingereiht, 10, 12 und mit 10, 16 ist dem Ganzen ein Schluß gegeben, der sich wie eine Nachbildung des Schlusses von Mt 10 ausnimmt.

Ein Vergleich von Lc 9, 1—6 und 10, 1—16 ergibt folgendes: Der Eingang der Aussendungsrede in c. 10 ist detaillierter als Lc 9. Da finden wir das Wort, das auch bei Mt die Aussendung motiviert und einleitet, von der Ernte und dem Arbeitermangel, ebenso das von den Schafen und Wölfen, das bei Mt die Überschrift für den 2. Teil der Rede bildet. Die Anweisung über die Reiseausrüstung ist beidemal gegeben, doch zeigt sich dabei eine kleine Differenz. Lc 9 ist verboten, irgend etwas auf den Weg mitzunehmen, Stab, Tasche, Brot, Geld, zweiten Anzug. Dies in Übereinstimmung mit Mt 10, wo außerdem noch Schuhe verboten sind, und mit Mc 6, wo jedoch ein Stock gestattet und in Parenthese Sandalen befohlen sind.[1] Lc 10 aber setzt fest: kein Beutel, keine Tasche, keine Schuhe, kein Grüßen auf dem Wege; vom Stock und dem 2. Anzug ist nicht mehr die Rede. So geringfügig die Differenz zu sein scheint, so schwierig ist ihre Erklärung. Die Erlaubnis des Stockes und 2. Anzuges scheint auf größere Ausdehnung des Arbeitsfeldes hinzuweisen, die vorgesetzten Verbote jedoch nicht. Es wird aber hier wohl im Auge behalten werden müssen, daß Lc nach seiner eigenen Aussage am Anfange des Evangeliums nach literarischen Vorlagen gearbeitet hat, die er in historischer Treue, wo immer möglich, beizubehalten bemüht war; abweichende Bedürfnisse der Gegenwart bringen ihn nur dazu, die Vorlage unverändert neben die Variation zu stellen.

Zu weitergehenden Schlüssen ermächtigt nun aber ein Vergleich der Anweisungen über die eigentliche Missionsarbeit. Kap. 9 bietet in dieser Hinsicht nichts bemerkenswertes, es geht namentlich in keiner Weise über den Rahmen gedrängter geschichtlicher Erinnerung hinaus. Kap. 10 ist dabei umfangreicher, einzig steht in ihm 7 da: εν αυτῃ δε τῃ οικιᾳ μενετε, εσθοντες και πινοντες τα παρ' αυτων· αξιος γαρ ο εργατης

[1] Die Anweisung kann ursprünglich nur dahin gelautet haben, daß Stock und Sandalen verboten sind. Die Annahme, daß sie anfangs gestattet, später verboten wurden, ist unmöglich. Die Erlaubnis in Mc 6 aus schlechter Überlieferung zu erklären, ist naiv. Am besten wird den Tatsachen die Annahme gerecht, daß Jesus genaue Anweisungen über diese Dinge überhaupt nicht gegeben hat, sondern nur ganz allgemeine, während das Detail derselben durch das spätere Herkommen bestimmt wurde.

του μισθου αυτου. Und im nächsten Vers kehrt derselbe Befehl wieder: εσθιετε τα παρατιθεμενα υμιν. Von selbst tritt dieser Stelle das Paulinische gegenüber: παν το παρατιθεμενον εσθιετε in 1 Cor 10, 27. Lc kann sich hier nur in Abhängigkeit von Paulus befinden; ein solches Gebot ist im Munde Jesu undenkbar, wie die Geschichte der ältesten Gemeinde unwiderleglich beweist. Es kann ihm nichts anderes dabei vorschweben als eine Anweisung für die Berührung mit heidnischen Häusern zu geben. So ist es auch nicht mehr die erste Mission, die ihm vor Augen steht. Die Ausgesandten sind ετεροι (10, 1) und ihre Zahl übersteigt die der anfänglichen 12 Boten beträchtlich; sie beschränken sich auch nicht mehr auf jüdische Landsmänner, die Scheu vor der Berührung mit den Heiden ist überwunden. Man ist damit jedenfalls in die Zeit gewiesen, welche die Gal 2 geschilderte Antiochener Episode charakterisiert, wenn man nicht vollends in die Zeit nach den großen Kämpfen des Apostels herabgehen will.

Des weiteren aber ergibt die Betrachtung von Lc 10, daß der Verfasser diese Rede nach einem bestimmten Schema gestaltet hat. Lc 10, 2—12 entspricht im Aufbau genau Mt 10, 5—15. Den 2. Teil der Mtrede zieht Lc wie Mc in die eschatologische Rede c. 21; daß er nun aber dafür in den Versen 13—15 Ersatz schafft, ist Beweis, daß ihm das Schema einer Vorlage vorliegt; ebenso weist darauf der Schluß in 16 hin, der an Mt 10, 40ff. auffallend erinnert und bei dem zu beachten ist, daß er hier wie bei den 8 Makarismen die Auflösung in ein Doppelwort vornimmt, daß er dann, obwohl er auf eine spätere Phase der Mission Bezug nimmt, das Wehe über die galiläischen Städte hat stehen lassen, erklärt sich wieder nur aus dem Doppelcharakter des Evangelisten: Treue gegen die Vorlage neben möglichster Berücksichtigung der Bedürfnisse der Gegenwart. Diese Behandlung haben die Reden Jesu aber sicher nicht erst durch Lc erfahren, sondern schon in der Zeit der mündlichen Überlieferung. Es ist etwas von der Sitte der christlichen Gemeindeversammlungen, das uns hier entgegentritt: ein Wort Jesu als geschichtliche Erinnerung fixiert, findet Verwendung und Anwendung auf spätere Verhältnisse. Solange dieselben sich nicht wesentlich von denen zur Zeit Jesu unterscheiden, findet jene fast unmerkliche Variation der Herrnworte statt, bei der Grundstock und Zutat sich fast nicht unterscheiden lassen; es ist lediglich in der Schnelligkeit der Entwicklung neuer Verhältnisse begründet, wenn das ursprüngliche Wort Jesu ohne Zutaten als reine geschichtliche Erinnerung aufbewahrt blieb. Es liegt in der Natur der Sache, daß Gemeinden auf fremdem

Boden, also heidenchristliche, sich zu solcher unparteiischen Aufbewahrung von Sprüchen besser eigneten, als judenchristliche, die der Kampf um das eigene Recht immer wieder zwang, die Worte des Meisters in direkte Beziehung auf ihre Lage und Verhältnisse zu bringen (cf. die ebjonitischen Stücke im Lc).

Fassen wir kurz zusammen:

1. Lc 9 ist geschichtliche Erinnerung, an der Form schon als solche zu erkennen, Lc 10 eine Anweisung für die Mission wie Mt 10.

2. Als Zweck der Diremtion kann nicht gefunden werden: Rücktragung der späteren geschichtlichen Entwicklung in das Leben Jesu selbst; sondern Lc will in ausgebreiteterer Weise als Mt dem Doppelzweck gerecht werden, den jeder Evangelist verfolgt, wenngleich der eine mehr die geschichtliche, der andere die praktische Seite hat hervortreten lassen.

3. Lc 10 ist nach dem Schema von Mt 10 gearbeitet.

III.

Es ist schon oben erwähnt worden, daß der 2. Teil der Aussendungsrede bei Mc und Lc in die eschatologische Rede eingestellt worden ist. Mt 24, 9—15 ist ursprünglicher Bestandteil der kleinen Apokalypse. Beide Abschnitte, 10, 16—23 und 24, 9—15 sind eng miteinander verwandt, ja man kann sagen, aus einer Wurzel erwachsen. Es ist beidemal eine Schilderung des Schicksals, das die Jünger zu erwarten haben. Mt 24, 9—15 zeigt sich indessen auf den ersten Blick viel feiner detailliert als 10, 16—23; es ist eine aus lebendiger Erfahrung heraus entworfene, in prophetischem Tone gehaltene Schilderung des Zustandes der Christengemeinde, wohl der jerusalemischen, indes 10, 16—23 jedes Eingehen auf eine bestimmt erkennbare geschichtliche Lage vermeidet. So legt sich die Vermutung nahe, daß 10, 16—23 älter ist als 24, 9—15, die wir sogar dahin weiterführen können, im letzteren Abschnitt die von späterer Erfahrung diktierte Ausführung des älteren prophetischen Stückes zu sehen.

Das höhere Alter von 10, 16—23 beweisen folgende Züge:

In 24, 9—15 ist schon von innerer Zerrissenheit der Gemeinde, Gefährdung ihrer Einheit und ihres Glaubensstandes die Rede; Mt 10 weiß davon noch nichts. Hier ist als Schauplatz der Geschichte der Gemeinde das jüdische Land angenommen, Ortsgericht, Synagoge und römische Beamte bilden die gerichtlichen Instanzen; dort ist der älteste und engste Schauplatz verlassen, die Heiden als solche sind die Feinde

der Gemeinde. Man vergleiche 24, 9b mit 10, 22a, wo των εθνων fehlt. Wenn es 10, 22b heißt: ο υπομειναϲ ειϲ τελοϲ ουτοϲ ϲωθηϲεται, so ist dieses Wort in 24, 13 genau wiederzufinden; aber der Nachtrag 14 betont noch geflissentlich, daß das Ende nicht kommen könne, ehe die begonnene Heidenmission zu Ende geführt sei. Und das ist der entscheidende Punkt: während 10, 23 die Vollendung der jüdischen Mission noch nicht ins Auge zu fassen gewagt wird, erweitert 24, 14 die Hoffnung dahin, daß vor dem Ende noch der Erdkreis mit dem Evangelium erfüllt werden müsse.

Vergleicht man die beiden Texte näher, so gewinnt man ein höchst lehrreiches Resultat. Es sind denselben einige Ausdrücke wörtlich gemein.

10, 17:	παραδωϲουϲιν γαρ υμαϲ	24, 9:	τοτε παραδωϲουϲιν υμαϲ ειϲ θλιψιν
10, 22a:	και εϲεϲθε μιϲουμενοι υπο παντων δια το ονομα μου	24, 9b:	Των εθνων δια το ονομα μου
10, 22b:	ο δε υπομειναϲ ειϲ τελοϲ ουτοϲ ϲωθηϲεται	24, 13:	gleichlautend.
10, 21:	παραδωϲει αδελφοϲ αδελφον.	24, 10:	και αλληλουϲ παραδωϲουϲιν.

In den angeführten Versen haben wir das Gerippe des Abschnittes. Um diesen Kern her ist beiderseits eine Füllung gelegt, die sich als die von der jeweiligen Erfahrung diktierte Ausführung der Grundgedanken charakterisieren läßt.

Hier lüftet sich der Schleier etwas, der über den Entstehungsverhältnissen unserer Synoptiker liegt. Wir finden 1) eine Anzahl kurzer, prägnant gefaßter prophetischer Sprüche, welche wie festes Gestein in der noch nicht zur Konsolidation gekommenen Masse der Überlieferung liegen; 2) eine sinngemäße Ausführung derselben, sprachlich schon von ihnen geschieden, inhaltlich Erweiterungen, wie sie die Erfahrung darbot.

So blicken wir von hier aus auf zwei Epochen der Überlieferung. Die erste ist die, welche die erste Gattung von Herrnworten gefaßt und verbunden hat; die zweite hat sie mit weiteren Ausführungen versehen und in größere Zusammenhänge gestellt. Sie werden dabei wie Themen zu Lehrvorträgen behandelt. Die 3. Stufe wäre dann die, welche die so entstandenen größeren Redestücke in den geschichtlichen Zusammenhang gestellt hat (die Evangelienbildung).

Wir hätten also vor der Bildung unserer Evangelienliteratur zwei Stufen zu unterscheiden: 1) Die Fixierung und Sammlung der Herrnworte; ursprünglich mündlich zu denken, bald auch schriftlich aufgenommen. 2) Die Zusammenstellung derselben nach der inneren Verwandtschaft, wobei erläuternde Zusätze angefügt, wohl auch kurze geschichtliche Einleitungen beigegeben wurden.

Demnach hat die literarische Tätigkeit bei den Redestücken begonnen, und sich nur um kurze Einleitungen zu denselben bemüht. Ob daneben von Anfang an auch eine entsprechende Sammlung und Verarbeitung der Taten Jesu, sowie seines Lebensganges herging, oder ob die Tätigkeit der Gemeinde an diesem Teil erst später eingesetzt hat, kann nicht wohl entschieden werden.

IV.

Die Aufgabe dieser Skizze schließt noch eine kurze Untersuchung über die Aussendung der ersten Jünger durch Jesus zu der von den Evangelisten angenommenen Zeit ein.

1. In der Relation des Mt ist im ganzen die geschichtliche Erinnerung stark verblichen, wie schon die beiden Züge beweisen, daß die Namen resp. die Erwählung der Zwölfe nachgetragen wird, die Rückkehr der Ausgesandten aber mit keinem Worte erwähnt. Durch die ganze Rede hindurch sind ferner Merkmale späterer Anschauungen zerstreut. Ja das Schicksal Jesu erscheint 10, 24 schon als abgeschlossen, der Kreuzesweg 10, 38 als vollendet; die Verse 26/27 spiegeln schon die erste Entwickelung der Missionsgeschichte, und die Schlußworte nehmen auf die Hauptämter der Gemeinde Bezug. Wie bleibt da die Möglichkeit, eine bestimmte geschichtliche Erinnerung in diesem Stück anzunehmen?

2. Bei Mc ist vor allem der Zusammenhang, in dem das Stück erscheint, im Auge zu behalten. Es bildet den Kopf eines Abschnittes, der von 6, 7—56 geht und aus 6 Stücken besteht. Er teilt sich deutlich in zwei Hälften; die erste beginnt mit der Aussendungsrede, bringt sodann das Urteil des Herodes über Jesus, an das die Geschichte der Enthauptung des Täufers angehängt wird, und schließt mit der Erwähnung der Rückkehr der Zwölfe, die zu einer Schilderung der umfassenden Arbeitswirksamkeit Jesu erweitert wird, 6, 30—33.

Der 2. Teil beginnt mit dem Speisungswunder, reiht daran den

Wandel auf dem See und schließt ebenso mit einem Ausblick auf die großartige Wirksamkeit Jesu in der Gegend Genesaret.

Der gemeinsame Gedanke des ganzen Stückes ist der der Erweiterung der Mission Jesu: Land, Stadt, Königshof sind voll von ihm. Der erste Teil handelt von der Aufgabe der Jünger, ihrer Ausrüstung, ihren Gefahren in der Nachfolge ihres Herrn, der zweite stellt als Gegenbild dessen mächtige Durchhilfe heraus. Die beiden Wundergeschichten verwandeln sich unter der Hand in Allegorien, die sich diesem Zweck unterordnen. Das Ganze hat somit nicht den Charakter einer erschöpfenden Beschreibung der erweiterten Tätigkeit Jesu, sondern wendet sich an die Jünger, hält ihnen Aufgabe, Gefahr und Hilfe vor. Was bei Mt durch die große Aussendungsrede geschieht, das leistet Mc durch diese kurzen, um sie herum gruppierten Erzählungen. Und es kann das wohl als eine Bestätigung dafür angesehen werden, daß dem Stücke von Anfang an ein lehrhafter Charakter beigelegt wurde.

Mehr noch als Mc macht Lc diesen Eindruck, der in c. 10 deutlich auf die Bedürfnisse späterer Zeiten Bezug nimmt.

So läßt sich wohl zusammenfassend sagen, daß das Stück ursprünglich als Spruchstück verfaßt war, und die Notiz von der Jüngeraussendung erst nachträglich bei seiner Einreihung in die Überlieferung angefügt wurde.

Einige pragmatische Erwägungen bestätigen endlich unser Urteil über die Aussendung. Es ist schon wiederholt mit Recht hervorgehoben worden, daß sich an die erste Aussendung eine zweite nicht anschließt, spätere Versuche sogar mißlingen. Entscheidend aber ist die Erwägung, daß Jesus seine Jünger nicht wohl ausgesandt haben kann, ehe sie zum Glauben an seine Messianität gekommen waren, was vor dem Petrusbekenntnis bei Caesarea Mt 16, 13ff. nicht der Fall war.

[Abgeschlossen am 12. Mai 1906.]

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen.

Von Dr. Ivan Franko in Lemberg.

III. Revelatio sancti Stephani.

I.

Wie bekannt, wird in dem Decretum Gelasianum unter den neutestamentlichen Apokryphen, in unmittelbarem Anschluß an die „Revelatio sancti Pauli apostoli" eine sonst nicht näher bekannte apokryphische Schrift „Revelatio sancti Stephani" erwähnt. Herr P. v. Winterfeld hat nun in dieser Zeitschrift (Bd. III, 358) darauf hingewiesen, daß es sich bei dieser zweiten Revelatio möglicherweise um keine Apokalypse, ähnlich der bekannten Paulus-Apokalypse handelt, sondern daß hier die nicht weniger bekannte „Epistola Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum" gemeint sein könne und eine „Apokalypse" des Stephanus niemals existiert hätte. Ich denke, daß der weiter mitzuteilende, in kirchenslavischen Übersetzungen vorhandene Text uns möglich macht, der Lösung dieser Frage etwas näher zu treten, und es sei mir darum erlaubt, zuerst die Anfangskapitel jener Lucianischen Epistel etwas näher zu betrachten.

Seit dem J. 415 ist in Westeuropa ein Schreiben des jerusalemitischen Priesters Lucianus über die von ihm bewerkstelligte Auffindung der Reliquien des heil. Stephanus Protomartyr, des Nicodemus, Gamaliels und dessen Sohnes Abibus in Caphargamala nahe bei Jerusalem bekannt. Vermittler dieser Bekanntschaft war Avitus, ein spanischer, damals in Jerusalem weilender Priester, welcher, mit jenem Lucianus persönlich bekannt, denselben bewogen haben soll, die Geschichte jener wunderbaren Reliquienauffindung niederzuschreiben, seine Schrift sodann aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte und zusammen mit

einigen Reliquienpartikeln des Stephanus durch die Hände des Orosius nach Spanien schickte.[1]

Nun gibt es von diesem lateinischen Texte der Lucianischen Epistel zwei Rezensionen, die sich nicht nur stilistisch, sondern vielfach auch sachlich, wenn auch nur in untergeordneten Details voneinander unterscheiden. Das griechische Original der Epistel war aber unbekannt, bis es vor kurzem von dem bekannten Gräcisten Papadopulos-Kerameus in einem Cod. Sabaiticus der Jerusalemer Patriarchenbibliothek aufgefunden und im fünften Bande seiner Ἀνάλεκτα τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας (Petersburg 1898, S. 28—53) herausgegeben wurde.[2] Jetzt erst sind wir in den Stand gesetzt, uns vom Original sowie von der Übersetzung des Avitus ein richtiges Urteil zu bilden. Da aber das ganze, an sich ziemlich unbedeutende Werkchen für unser Thema gleichgültig ist, so wollen wir nur die 3 Anfangskapitel des lateinischen, resp. Kap. I—IV des griechischen Textes näher betrachten, und dabei besonders jene Stellen hervorheben, welche den Kreis der neutestamentlichen Apokryphen berühren, d. h. von den im N. T. erwähnten Personen, von ihrem Leben oder Tode Dinge sagen, welche in den kanonischen Schriften nicht vorkommen.

Der lateinische Text (beider Rezensionen) enthält in Kap. 1 ein kurzes Exordium, worauf in Kap. II die Erzählung anhebt. Lucianus schläft am 3. Dezember des J. 415 in loco sancto bapisterii, wo er gewöhnlich als Wächter des Kirchenschatzes schlief; da erscheint ihm im Traume ein ehrwürdiger, graubärtiger Mann in Priesterkleidung, mit gesticktem Kreuzeszeichen auf der weißen Stola und mit einer goldenen Gerte in der Hand. Er berührt ihn mit der Gerte, ruft ihn dreimal beim Namen und heißt ihn zum jerusalemitischen Bischof Johannes gehen und demselben die Weisung bringen, er möge sobald als möglich den Redner und seine Genossen aus der bisherigen Vernachlässigung heraufholen und ihnen ein würdiges Denkmal errichten. Ihre Reliquien werden der ganzen, von schrecklichen Unglücksfällen heimgesuchten Welt zum Segen und Troste gereichen. (Kap. III): Lucianus fragt: „Wer bist du, Herr, und wer sind deine Genossen?“ Worauf er antwortet: „Ich bin Gamaliel, welcher Paul, den Apostel Christi, erzog und das Gesetz lehrte

[1] Siehe den Brief des Avitus, dem Texte der Lucianischen Epistel vorgedruckt, in Augustini Opera, ed. Benedict XVII, 2191, vgl. Migne, Patrol. lat. XLI, 805—808.

[2] Für den Hinweis auf diese Publikation und die gütige Mitteilung des betreffenden Buches spreche ich hier dem Hochw. P. Hippolyt Delehaye in Brüssel meinen herzlichen Dank aus.

in Jerusalem. Und neben mir im östlichen Teile des Grabes liegt mein Herr Stephanus, welcher gesteinigt wurde von den Juden und den Ältesten der Priesterschaft in Jerusalem für Christum außerhalb des östlichen Tores, welches nach Cedar führt; dort lag er Tag und Nacht hingestreckt, da ihm auf Befehl der gottvergessenen Fürsten kein Begräbnis gegönnt wurde, damit sein Körper von den Tieren gefressen werde. Doch durch Gottes Willen berührte ihn keines, weder ein Tier, noch ein Vogel, noch ein Hund. Ich, Gamaliel, Mitleid fühlend mit dem Diener des Christus, und verlangend, Lohn und Anteil mit dem heiligen Manne im Glauben zu empfangen, schickte in der Nacht einige andächtige und an Christum glaubende, in Jerusalem inmitten der Juden wohnende [Männer], und ermahnte sie, und gab ihnen die nötigen Hilfsmittel, und bewog sie, insgeheim zu gehen und seinen Körper auf meinem Wagen in mein Landgut Caphargamala, 20 Stadien von der Stadt entfernt, zu führen, und ließ ihn hier 40 Tage lang beweinen, und hieß ihn in meinem Grabmal in der östlichen Nische (theca) bestatten, und hieß ihnen alles geben, was notwendig war zu seiner Beweinung. Der andere aber, welcher in der anderen Nische beigesetzt ist, ist Herr Nicodemus, welcher zum Heiland Jesu in der Nacht gekommen war und das Evangelium von ihm hörte und herauskommend von Christi Jüngern getauft wurde. Und als dies die Juden erfuhren, setzten sie ihn von seinem Amt ab und verfluchten ihn und vertrieben ihn aus der Stadt. Auch diesen habe ich, Gamaliel, da er eine Verfolgung für Christum erlitten hatte, in meinem Landgut aufgenommen, gab ihm Nahrung und Kleidung bis an sein Lebensende, und nach dem Tode begrub ich ihn ehrenvoll neben dem Herrn Stephanus. Ähnlich auch Abibus, mein liebster Sohn, welcher mit mir die Taufe Christi empfing von seinen Jüngern, und, nachdem er 20 Jahre gelebt hatte, vor mir starb und begraben wurde in der dritten, höheren Nische, wo auch ich nach späterem Tode beigesetzt worden bin. Meine Frau aber, Ethna mit Namen, und mein Erstgeborener, Selemias, weil sie keine Anhänger des Christenglaubens sein wollten, wurden in einem anderen Landgute ihrer Mutter, d. h. in Capharsemelia begraben.“ Das weitere ist für uns gleichgültig.

Die zweite Rezension, im ganzen wortreicher, legt dem Geiste Gamaliels folgende Worte über Nicodemus in den Mund: „Jener andere aber, welcher mit ihm liegt, ist Nicodemus, mein Neffe, welcher in der Nacht zum Heiland zu kommen pflegte, um Worte der Wahrheit zu vernehmen und durch das Wasser und den hl. Geist wiedergeboren zu werden. Nachdem er den Herrn gehört hatte, wurde er von den heiligen

Aposteln Petrus und Johannes getauft. Wegen dieser Taufe grollten dem Nicodemus die Ältesten der Priesterschaft und gedachten ihn totzuschlagen; doch aus Rücksicht auf meine Würden und seine Verwandtschaft mit mir taten sie das nicht. Dennoch gaben sie ihm viele Schläge, ließen ihn halbtot liegen, verfluchten und vertrieben ihn aus der Stadt und konfiszierten (diripientes) alle seine Habe. Ich aber ließ auch ihn aufheben und in mein Gut führen, und gab meinem Verwalter die Weisung, ihm alles Nötige zu geben. Nachdem er eine kurze Zeit noch gelebt hatte, entschlief er im Herrn."

Diesen drei Anfangskapiteln der lateinischen Epistel entsprechen vier Kapitel des griechischen Textes, und zwar so, daß Kap. I des Griechen im lateinischen Texte keine Parallele hat. Hier wird nämlich in Kürze das Martyrium des hl. Stephanus nach den Acta Ap. erzählt, und an das dort über den Tod des Märtyrers Gesagte noch eine ziemlich unklare und mit dem Nachfolgenden im Widerspruch stehende Notiz hinzugefügt, daß „einige gläubige Männer herbeikamen, καὶ ἐποίηcαν γλωccόκομον περcεινόν, legten ihn unter einen Hügel (ἐκ πλαγίας τοῦ βουνοῦ), schrieben seinen Titel mit syrischen Lettern ‚Chiliet', erhoben ein großes Wehklagen nach ihm und kehrten, ihre Brüste schlagend, nach Jerusalem zurück".

Kap. II des griechischen Textes ist eine Dublette zum Kap. IV desselben und Kap. III des lateinischen Textes. Was dort Gamaliel dem Lucian im Traume von sich erzählt, wird hier in der dritten Person von Gamaliel erzählt. Nur wird hier gesagt, daß in der Nacht nach Stephanus Tode Gamaliel sich zu den Aposteln begibt (προcπεcὼν τοῖc ἀποcτόλοιc ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ) und dieselben zu bewegen sucht mit ihm hinauszugehen und den Körper des Märtyrers bestatten zu helfen. Im Kap. IV aber finden wir keine Spur einer solchen Unterredung Gamaliels mit den Aposteln, sondern es wird gesagt, er hätte ἄνδραc εὐλαβεῖc καὶ πιcτοὺc ἤδη cὺν ἐμοὶ γεγονόταc ἐν Χριcτῷ hingeschickt und die Leiche in seinem Gute Caphargamala bestatten lassen. Davon, daß die Leiche bereits in einem Sarge geborgen war, wie im Kap. I gesagt wurde, finden wir weder in Kap. II noch in Kap. IV eine Spur. Die Episode vom Nicodemus wird im griechischen Texte beidemal so erzählt, wie in der lat. Rezension B.: Nicodemus ist Gamaliels Neffe, wird von Petrus und Johannes getauft, von den Juden verflucht, beraubt, vertrieben und halbtot geschlagen (ἀλλ' ἀναθηματίcαντεc αὐτὸν καὶ πάντα τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ ἁρπάcαντεc εἰc ὄνομα τοῦ ναοῦ, τῆc πόλεωc ἐξώριcαν αὐτὸν, καὶ πληγαῖc οὐ ταῖc τυχούcαιc αἰκίcαντεc ἡμιθανῆ κατέλιπον αὐτόν).

Kap. III des griechischen Textes bietet gewissermaßen eine Parallele zu Kap. I des lateinischen, allein mit einer sehr charakteristischen Umformung, welche auf die Schriftstellerei des Avitus ein eigentümliches Licht zu werfen scheint. Ich lasse hier diese beiden kurzen Texte parallel miteinander folgen:

Visio quae apparuit meae pusillitati a Deo ter, de revelatione reliquiarum beati et gloriosi protomartyris Stephani et primi diaconi Christi, et Nicodemi qui in evangelio scriptus est, et Gamalielis qui in Actibus Apostolorum nominatur, necessarium duxi pandere vestrae in Christo Dilectioni, imploratus ac magis jussus a sancto et Dei cultore patre Avito presbytero, ut secundum fidem consummatam interroganti quasi filius patri obaudiens, sicut cognovi, cum omni simplicitate impiger integre indicarem omnem veritatem.

Ὁ δὲ ἀγαθὸϲ καὶ φιλάνθρωποϲ θεὸϲ ἔτι μᾶλλον ὑψῶϲαι βουλόμενοϲ τὸ κέραϲ τοῦ Χριϲτοῦ αὐτοῦ, τουτέϲτιν τὸ κήρυγμα τοῦ εὐαγγελίου, εὐδόκηϲεν διὰ τῆϲ ἐμῆϲ ἀνικανότητοϲ ἐπ' ἐϲχάτων τῶν ἡμερῶν ἀποκαλύψαι τοὺϲ ἁγίουϲ αὐτοῦ δούλουϲ, λέγω δὴ τὸν μακάριον καὶ ἔνδοξον Στέφανον τὸν πρωτοδιάκονον καὶ πρωτομάτυρα καὶ αὐτόπτην τῆϲ οὐρανῶν βαϲιλείαϲ, ἔτι δὲ καὶ Νικόδημον τὸν ἐν τοῖϲ εὐαγγελίοιϲ ἐπὶ ἀγαθῇ μνήμῃ μακαριζόμενον, Γαμαλιήλ τε τὸν ἐν ταῖϲ πράξεϲι τῶν Ἀποϲτόλων ἐπὶ ἀγαθαῖϲ ϲυμβουλίαιϲ εὐχαριϲτούμενον, καὶ Ἄβιβον τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν ἐν τῇ Γραφῇ μὲν οὐκ ἐμφερόμενον, ἐν δὲ τοῖϲ ἀγράφοιϲ μετὰ τῶν ἁγίων ϲυναριθμούμενον, καθὼϲ καὶ ἡ δηλωθεῖϲα τῇ ἐμῇ ἀναξιότητι ὅραϲιϲ ἐκ τρίτου ἐϲήμανεν.

Aus der Vergleichung dieser beiden Texte sehen wir, daß der lateinische entweder gar nicht von Avitus herstammen kann, oder aber daß Avitus sich einer unerhörten Renommisterei schuldig machte, indem er sich selbst einen heiligen Mann nennt und sich einen großen Einfluß auf den Lucianus, ja eine Autorität über denselben zuschreibt, wovon jener gar nichts weiß. Der griechische Text weiß nichts von Avitus und hat überhaupt gar nicht die Form einer Epistel, sondern ist in der schlichteren Form der Relation eines Augenzeugen gehalten. Ob das prahlerische lateinische Exordium wirklich von Avitus, oder von einem späteren Bearbeiter der Rezension geschrieben ist, will ich nicht entscheiden; es ist immerhin möglich, daß die Rezension B, so wie in der Episode mit dem Nicodemus, auch hier das Ursprünglichere bietet, indem sie dieses Kap. I ganz kurz faßt: „Revelationem sancti Stephani, quae mihi per gratiam Domini et Salvatoris nostri ostensa est, dignum duxi, ut vestrae panderem sanctitati, non jactantia quadam, sed ad confirmationem audientium". Doch scheint mir gegen die größere Ursprünglichkeit dieses schlichten Wortlautes der Umstand zu sprechen, daß an den griechischen Text des Kap. III hier fast nichts mehr erinnert.

Dieser Zwiespalt der lateinischen Textgestalt scheint von vornherein den Gedanken auszuschließen, daß wir im Lateinischen die ursprüngliche, originelle Form des Lucianischen Werkchens, im Griechi-

schen aber eine spätere Bearbeitung haben, was nach der Beschaffenheit der Handschrift, aus welcher Herr Papadopulos-Kerameus seinen Text veröffentlicht hat, immerhin möglich wäre. Eben das Kap. III des griechischen Textes scheint ursprünglicher und authentischer zu sein, als beide lateinischen Exordien und dürfte als ein integrierender Teil des Lucianischen Textes, als richtige Einleitung zur Erzählung seines eigenen Anteils an der Wundergeschichte betrachtet werden. Wenn es sich wirklich so verhält, so gewinnen wir aus der Betrachtung dieses Kapitels sowie aus der Vergleichung des griechischen Textes einige interessante Gesichtspunkte für die Geschichte dieser Tradition.

Erstens ist dieses Kap. III im Griechischen keineswegs der Anfang des Werkchens, wie es das ihm analoge Exordium im Lateinischen ist; es deutet auf Vorhergehendes, bildet dessen Abschluß und leitet zu einem besonderen zweiten Teil über. Der lateinische Bearbeiter hat dieses Vorhergehende weggelassen und mußte darum auch das Kap. III entsprechend umformen.

Zweitens bildet das gegenwärtig dem Kap. III Vorhergehende nur eine notdürftige, fragmentarische Lückenfüllung: Kap. II wurde nämlich a posteriori aus Kap. IV präpariert, während das Kap. I aus den Act excerpiert, nur am Schluß ein Anhängsel von fremdartigen, mit der weiteren Erzählung in Widerspruch stehenden Elementen aufbewahrt hat. In dieser Form konnte die Erzählung doch nicht aus Lucians Feder hervorgeflossen sein.

Drittens finden wir weiter: im Kap. IV des griechischen Textes, wenn wir denselben mit der Rezension B des lateinischen Textes vergleichen, daß der Lateiner hier Ursprünglicheres zu bieten scheint. Nachdem er die Erscheinung des Gamaliel geschildert hat, fährt dieser Text also fort: Et cum hoc viderem, haesitans intra memet ipsum dicebam: „Quis putas est? de Deo est, an ex adversa parte?“ Nec enim oblitus fueram verbi Apostoli dicentis: „Nam et ipse satanas transfigurat se in angelum lucis“ (II Cor XI, 14). Cum ergo viderem eum deambulantem, cogitare coepi in corde meo et dicere: „Si hic homo de Deo est, tertia vice me nomine meo clamabit; quod si me semel vocitaverit, non illi dabo responsum“. Es ist höchst zweifelhaft, daß wir es hier mit einer rhetorischen Ausschmückung des lateinischen Übersetzers zu tun haben, und doch hat der uns bekannte griechische Text von diesem Absatz gar nichts.

Nach diesen Bemerkungen dürfte es vielleicht nicht zu viel gesagt sein, wenn ich behaupte, daß uns keiner der bisher bekannten Texte

die Lucianische Schrift voll und unverdorben aufbewahrt hat, daß die lateinische Rez. A dem Original am fernsten, die Rez. B demselben hie und da näher steht, als der griechische Text, daß sie beide aber eine vollkommene Unterdrückung eines ersten Teiles der Schrift gemeinsam haben; auch der griechische Text bietet diesen ersten Teil nicht, obwohl er ihn durch sein Kap. III postuliert, durch Kap. I und II notdürftig ausfüllt, durch ein Fragment des Kap. I sowie durch den Titel „Μαρτύριον τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ ἡ εὕρεσις τῶν λειψάνων αὐτοῦ“ dessen Inhalt ahnen läßt. Also über das Martyrium des Stephanus sollte im ersten Teile der Schrift ausführlich berichtet werden, und der gegenwärtige Schluß des Kap. I beweist, daß es auch in einer von den kanonischen Act abweichenden Art geschah.

Wir können in unserer Betrachtung noch einen Schritt weiter gehen. Wenn Herr P. v. Winterfeld die Frage aufwirft, ob wohl diese Lucianische Schrift, die wir aus beiden lateinischen sowie aus der griechischen Rezension kennen, nicht jene von Gelasius auf den Index gesetzte Revelatio sancti Stephani ist, — so müssen wir mit der Frage antworten: was in aller Welt sollte den oder die Verfasser des Gelasianum bewogen haben, diese sowohl dogmatisch als auch ethisch ganz inoffensive, vom heiligen Augustinus oft benützte, in der gewöhnlichen Schablone der in jener Zeit so beliebten Mirakelgeschichten gehaltene Schrift auf den Index zu setzen? Ich denke, daß man eine ausreichende Antwort auf diese Frage schwerlich finden wird. Nein, die im Gelasianum vermerkte Revelatio sancti Stephani dürfte doch mit der Lucianischen Schrift in ihrer jetzigen Gestalt nicht identisch sein!

Etwas anderes wäre es, wenn wir den logisch erschlossenen ersten Teil der Schrift, die vom kanonischen Text abweichende Geschichte vom Martyrium Stephani besäßen, — da wäre es vielleicht möglich, auf alle vorher aufgeworfenen Fragen ausreichend zu antworten. Ich glaube nun diesen von späteren Bearbeitern sorgsam getilgten Teil der Lucianischen Revelatio in kirchenslavischer Übersetzung gefunden zu haben, und zwar in zwei Lemberger Handschriften südrussischer Provenienz, beide an der Grenzscheide des XVI. und XVII. Jahrh. geschrieben. Es sind eigentlich ebenfalls zwei Rezensionen sui generis, die ich beide in dem im J. 1902 erschienenen dritten Bande meiner Sammlung der in südrussischen (ukrainisch-ruthenischen) Handschriften vorkommenden Apokryphen (Monumenta linguae nec non litterarum ukraino-russicarum) veröffentlicht habe. Ich nannte diese beiden Texte Rezensionen sui generis, weil der Grundtext in beiden bis auf geringe sprachliche Abweichungen fast

identisch ist und sie sich nur durch eine Anzahl größerer oder kleinerer Stellen unterscheiden, welche in einer Rezension vorhanden, in der anderen aber systematisch getilgt worden sind. Da ich mir anfänglich über den Charakter dieser Kürzungen nicht klar war und den kürzeren Text auch für den ursprünglichen hielt, so druckte ich denselben vollständig ab (Monumenta III, 28—33) und fügte sodann die Paralipomena der anderen Handschrift besonders hinzu (S. 256—258). Ich gebe nun hier beide Rezensionen in einem Texte vereinigt in wortgetreuer Übersetzung wieder; es genügt, das in der ersten Handschrift (sie gehörte einst dem Basilianerkloster Zamostj und darum signiere ich sie kurz Zam.) Getilgte und in der zweiten, in Lemberg geschriebenen (Lemb.) Enthaltene in eckige Klammern zu setzen; die Zusammenstellung dieser Tilgungen wird uns auch die leitende Absicht derselben erkennen lassen.

II.

Im Monat Dezember am 24. Tage. Das Martyrium des heiligen großen Protomartyr Stephanus. Gott Vater segne.

Des guten Andenkens Würdiges, Geliebteste, bemühte ich mich für die Kirche Christi das unter uns verbrachte Leben, weiter das Gebet für die Welt und Ertragung der Marter und den Kranz der Vollkommenheit und das Siegesgeschenk des hohen Berufes des heiligen Märtyrers Stephanus aufzuschreiben.

Es war in jener Zeit nach der körperlichen Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und nach seinem Kreuzesleiden und nach dem Tode und auch nach der Auferstehung und nach der Himmelfahrt und der Rückkehr zum Vater. Als zwei Jahre vorübergegangen waren, war ein großer Streit unter den Juden und Griechen wegen Jesu des Nazareners, wie er geboren wurde und wie er im Körper lebte und gekreuzigt wurde und starb und als der Erste von den Toten auferstand. Die einen [von den Juden und Sadducäern und Pharisäern und Griechen] sprachen, ein Prophet wäre erschienen; [die anderen sprachen: Nein, er verführte das Volk]; die anderen wieder sprachen, Jener sei ein Gottessohn gewesen. Und es war ein großes Geschrei im Volk, denn es hatten sich viele griechisch gelehrte Männer versammelt, viele Weisen von Äthiopien, aus der Thebais und aus Alexandrien, aus Jerusalem und aus Asien, auch von Mauretanien und von Babylon; und von der ersten bis zur vierten Stunde dauerte das Geschrei, gleichsam wie ein großer Donner. Da stand Stephanus auf einem erhöhten Orte, ein gelehrter

und weiser Mann, geehrt von allen Leuten, aus dem Geschlecht Abrahams, aus dem Stamme Benjamins, und nachdem er mit der Hand gewinkt hatte, sprach er mit großer Stimme: „Brüder alte und junge, höret mich nun. Wozu erhebt ihr ein so großes Geschrei, daß ganz Jerusalem zusammengelaufen ist? Selig aber ist jener Mann, der nicht zweifelte[1] an Christum Jesum, den Sohn des lebendigen Gottes. Denn dieser ist es, der durch die Klugheit der Menschenliebe herabkam vom Himmel wegen unserer Sünden, und wegen menschlicher Roheit hineinkam in den Schoß einer reinen Jungfrau, welche seit der Welterschaffung dazu gewählt worden war. Als Adam, der Vater der ganzen Welt, sein Weib benannte und sprach: ‚Diese wird genannt werden Mutter des Lebens', so wurde in Wahrheit jenes Mädchen ‚Leben' genannt, welches auch der Schrift gemäß gebar. Und Christus wurde ein Mensch ohne Sünde, und wie er als Mensch geboren wurde, erfüllte sich die ganze Welt mit Licht. Der Feind aber, darauf seine Hoffnung bauend, daß er als Kind körperlich geboren werden sollte, verleitete den Herodes zu seiner Ermordung, und er mordete 14 Tausend neugeborene Kinder. Auch das war aus Menschenliebe, damit die reinen Kinder für das Heil der Menschen beten. Wie schlecht glaubt ihr an meinen Herrn Jesum Christum, welcher unsere Blinden sehend machte und euere Aussätzigen heilte und Dämonen vertrieb! Damit er aber auch die erste Versuchung verfluche, welche durch den Baum geschah, wählte er den ehrwürdigen Baum, wurde Kreuzesträger, und als er für alle in den Hades kam, zermalmte er die Gewalt des Todesreichsbesitzers, und am dritten Tage belebte er alle. Aber wehe den Ungläubigen, wenn er abermals kommt, um zu richten die Lebenden und die Toten! Da wird Feuer vor ihm gehen und um ihn ein großer Sturm. Da [erscheint] eine ungezählte Menge der Engel, und der Feuerwagen bewegt sich und ein Feuer der schrecklichen Flamme, und die Engel mit sechs Flügeln flattern umher, dem schrecklichen Winde befehlend, und der Oberwind bringt Verwirrung. Dann werden die Sterne vom Schrecken bewegt und fallen herab wie Blätter, und die Himmelspforten tun sich auf und die Bücher öffnen sich, und die 12 Engel, welche jeglicher Seele beigesellt waren, werden die Taten der Menschen enthüllen. Dann bewegt sich das Meer vom Boden herauf, und welche hineingefallen waren, es gibt sie dem Schöpfer zurück. Und die hohen Berge [zerfallen und die Steine an den Berggipfeln zerbrechen] und alle Schluchten füllen sich aus, und das

[1] Im Text: iže ne sta na dvoje — der nicht zweiseitig stand.

Antlitz der Erde glättet sich wie ein wellenlos im Gefäß stehendes Wasser. Dann stellen sich auf stolze geflügelte Throne, und der Herr Gott Allerhalter setzt sich nieder und sein ruhmvoller Sohn Jesus Christus und der heilige Geist mit ihnen. Dann spricht der Allerhalter zum Jesus, welchen ihr gefangen nahmt und an einem Holze aufhängtet: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde niederwerfe als Fußschemel' unter deinen Füßen'."

Da erhob sich ein großes Geschrei, wie das Gebraus eines großen Sturmes, und das Volk rief: „Er möge vertilgt werden von der Erde! Er möge vertilgt werden, denn er sprach gotteslästerliche Worte!" [Und sie ergriffen den Stephanus und führten ihn vor Pilatus also sprechend: „Vertilge ihn!" Da stand Pilatus auf der Treppe und schrie also sagend: „Behauptet ihr, daß auch dieser heilige Rechtschaffene, welcher predigt, Jener sei ein Gottessohn gewesen, Niemand sei? Vordem wurde ich von euch gezwungen gegen seinen allheiligen und makellos reinen Körper, und nun, böse Versammlung, gegen wen hast du dich versammelt? gegen Stephanus hegt ihr Wut und Böswilligkeit? Was wütet ihr, was knirscht ihr mit den Zähnen? Habt ihr eueren Unverstand noch nicht fahren gelassen?"

Da ergriffen sie den Stephanus und führten ihn hinaus aus dem Tempel] und stellten ihn vorn und sprachen untereinander: „Was sollen wir mit diesem Menschen tun?" Und es stand auf Kaiphas, der Älteste der Priesterschaft, und befahl, den Stephanus mit Stöcken zu schlagen, bis Blut den Boden benetzt. Der Heilige aber, die Hände zum Himmel hebend, sprach: „Herr, zähle ihnen diese Sünde nicht!" Dann sahen wir die Engel Gottes, wie sie dem Stephanus dienten. [Am Morgen aber nahm Pilatus und rief herbei seine Frau und seine beiden Kinder und sie tauften sich alle und lobten Gott. Dann sammelten sich hier Männer bis an die drei Tausend, erfüllt von jeglichem ihrem schlimmen Gesetz, und disputierten mit dem Stephanus drei Tage und drei Nächte, und konnten seinem Verstande und seiner Weisheit nicht widerstehen, denn in ihm war der heilige Geist. Endlich am vierten Tage] beriefen sie eine Ratsversammlung und schickten einen Boten in die palästinische Caesarea zu einem Tarsener namens Saulus, er möge bald nach Jerusalem kommen. Denn dieser hatte die Gewalt empfangen, daß er jeden, der Christum bekennt, in Ketten hinschleppe vor die Ältesten der Priesterschaft und vor die öffentlichen Schriftausleger. Sobald dieser nun den von den Ältesten der Priesterschaft und vom ganzen Synedrium zugeschickten Brief sah, ging er unverweilt nach Jerusalem, um

dem Stephanus zu verbieten. Und am Morgen setzte er sich auf der Treppe und befahl, den Märtyrer Christi vor sich zu stellen und sprach zu ihm: „Ich wundere mich, daß du, ein Mann von so großer und mannigfacher Weisheit, so deinen Verstand verlieren konntest, und einen Gekreuzigten für einen Gott ausgibst. Doch das ganze Synedrium ist noch vom Gesetze nicht abgewichen. Ich aber ging sorglos herum in allen umliegenden Städten und Dörfern in Judäa und Galiläa und Peräa und in Damaskus und in der Jesititenstadt, [um die an den Gekreuzigten Glaubenden aufzusuchen]. Doch nach allem, was du mir antwortest, zu urteilen, wurde deine Weisheit von dir weggenommen. Darum wundere ich mich auch heute, daß du, auf so ungewöhnlichen Pfaden wandelnd, mich gezwungen hast, in diese Stadt zu kommen. Doch bitte ich deine Klugheit, deine wohlunterrichtete Seele, tue Gutes, bewahre unsere väterlichen Traditionen, laß ab, das Volk zu verführen und alle Leute zu verwirren. Was nützt es dir, wenn ich, im tiefsten Gefühle empört, zürne und dir Qualen zufügen will, einem so berühmten Manne und dazu meinem Blutsverwandten?"

Da erhob der selige Märtyrer Christi Stephanus seine Hände und sprach zu ihm: „Schweige, Saulus, du Verfolger der Kirche Christi! [Schweige, Saulus, du Mordsknecht, und wüte nicht gegen die Kirche Christi], schände nicht unser Geschlecht, indem du Gott verleugnest! Erkenne den lebendigen Sohn Gottes, das Leben der ganzen Welt. Bedenke, daß wir einem Schoße entsprungen sind, des berühmten Abraham, aus dem Geschlechte Jakobs, aus dem Stamme Benjamins. Denn ich zweifle an meinem Geschlechte, indem ich jetzt mit dir spreche. Und dabei sehe ich voraus, daß es auch dir bestimmt ist, in Bälde denselben Kelch zu trinken. Doch was du nun an mir zu tun hast, tue bald, denn ich bin bereit, auf jede beliebige Art zu sterben, da ich für Christum zu sterben gewonnen bin." Da ergrimmte Saul und zerriß sein Kleid, und schlug eigenhändig den Stephanus mit Stöcken. Da sprang auf ein gewisser Gamaliel, ein Gesetzeslehrer, welcher auch den Saulus gelehrt hatte, und gab ihm eine Ohrfeige und sprach: „Solchen Unterricht empfingst du denn von mir, Saulus, daß du Solche, welche der Gnade würdig sind und in heiliger Weise Christi Nachahmer wurden, quälest? Weißt du denn nicht, daß ich von Jenem mein Leben habe? Wisse aber, daß alles von diesem da Gesprochene den Menschen angenehm und lieb ist."

Und noch schlimmer erzürnte Saulus und mit grimmigem Gesichte

sprach er zu Gamaliel: „Ich verzeihe deinem Alter und schone dich, weil bei dir mein Unterricht war; doch wenn du es nochmals wagst, in dieser Sache irgend ein Wort vorzubringen, so bekommst du, Redegewandter, einen deiner Roheit würdigen Lohn".

Gamaliel sprach: „Sollte ich Teilnehmer sein an den Martern meines Christus, so hätte ich nichts Erwünschteres in diesem Leben". Da zerrissen auch die Ältesten ihre Kleider und streuten Staub in den Wind und riefen: „Gekreuzigt sollen sie werden, welche gotteslästerliche Worte sprechen!"

Dann sprach Saulus: „Man soll sie bis morgen bewachen". Und am anderen Tage saß er auf den Stufen und befahl, ihn vorzuführen. Und sie führten ihn zur Kreuzigung. Und da stand vor ihm ein Engel des Herrn und warf das Holz weg, und Stephanus wurde seiner Wunden frei. Und sie beorderten eine Anzahl von sieben Männern, und kamen herab von den Stufen, und sperrten den Mund des Stephanus auf und gossen geschmolzenes Blei hinein, und siedendes Pech in seine Ohren. Und sie schärften Nägel und trieben sie ihm hinein in die Brust und in die Waden seiner Füße. Und der Selige hob die Hände zum Himmel und schrie und sagte: „Herr, vergib ihnen diese Sünde!" Und ein Engel des Herrn kam herab vom Himmel und heilte ihn von allen diesen Wunden und machte ihn gesund. Damals glaubte eine sehr große Menge an Christus, und es vermehrte sich die Zahl der Kirche Christi durch den Glauben des Stephanus, denn er war ein Prophet und Lehrer für alle Menschen.

Am andern Tage hielt die ganze Volksversammlung eine Beratung ab, und sie führten ihn außerhalb der Stadt, um ihn zu richten. Und der heilige Stephanus stand auf einem erhabenen Steine in der Nähe des heiligen Berges, erhob seine Stimme und sprach zu ihnen also redend: „Wie lange verhärtet Satan euere Herzen, daß ihr nicht erkennt das Licht der Wahrheit? Das Gesetz und die Propheten predigen den Weg des Herrn und verkündigen die körperliche Geburt Christi. Es wird ja gesagt im ersten Gesetz, und im zweiten und in übrigen Büchern: ‚Wenn das Jahr des Bundes kommt, dann sende ich meinen geliebten Engel, den guten Geist der Sohnschaft, aus einer reinen Magd die Frucht der Wahrheit ohne Pflugschar und ohne Samen, und ein Bild des Säens, und wachsen wird die Frucht nach dem Gefühle der Pflanzung in Ewigkeit von dem Worte meines Bundes, und Zeichen werden [geschehen]'. Und Jesaias ruft also sagend: ‚Ein Kind ist uns geboren und ein Sohn wurde uns gegeben', und abermals: ‚Siehe, eine Magd

empfängt in ihrem Schoße und gebiert einen Sohn, und sein Name wird genannt Emmanuel, das heißt: mit uns ist Gott'. Und Prophet Nathan sprach: ‚Ich sah eine Magd und ohne männliche Berührung, und ein Knäblein in ihrem Arm, und der war der Herr der Erde bis ans Ende der Erde'. Und wiederum spricht Prophet Baruch: ‚Christus, der Ewige, erscheint als ein Stein vom Berge und zermalmt den Götzentempel der Vergebung'. David spricht: ‚Steh auf, o Herr, in deine Ruhe, du und die Arche deiner Heiligkeit'. Verstehet, Unverständige, was der Prophet sagt: ‚In diesem Worte wirst du richten', er prophezeit die körperliche Geburt Christi. Ihr aber, dieses nicht verstehend, habt den Gebieter und Heiland der ganzen Welt gekreuzigt und getötet; er aber stieg hinab zum Hades und gab das Leben der ganzen Welt, und [die Gläubigen] werden es auch empfangen in der Zeit der Verheißung; und dann werdet ihr erfahren, wer Jener ist, der freiwillig gelitten hat und ewig lebt."

Und nachdem dieser solches geredet, hob er die Augen empor zum Himmel und sprach: „Da sehe ich den Himmel offen und den Sohn Gottes stehend zur Rechten Gottes". Dann riefen [alle] mit großer Stimme und kamen haufenweise und legten ihre Hände an ihn, sagend: „Da spricht er gotteslästerliche Worte". Gamaliel sprach: „Wieso? Dieser ehrwürdige und gerechte Mann sah den Sohn Gottes stehend zur Rechten Gottes und zürnend und sprechend zum Vater: ‚Siehe, in einem fort wüten die Juden gegen mich und hören nicht auf, den Bekennern meines Namens Übles zuzufügen'. Und [der Vater] sprach zu ihm: ‚Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde hinwerfe unter deine Füße'." Damals entstand ein großer Streit und sie ergriffen den Stephanus und banden und befestigten ihn sehr, und führten ihn zum Alexander, dem Bücherleser, welcher ein Vorgesetzter des Volkes und der Truppen in der Tiberias war.

Und es geschah in dieser Nacht um die vierte Nachtwache, und ein Licht erglänzte um ihn her wie das Licht des Blitzes, und eine Stimme sprach zu ihm: „Fasse Mut, Stephanus, denn du zeigtest dich in der Marter der Wahrheit nahe um meinetwillen, und wirst der Älteste über alle, welche für mich sterben. Nun aber nähert sich die Stunde, da du zu mir hinaufkommst, und dein Andenken schreib ich im Buche des ewigen Lebens, damit du dich freust und jubelst in diesen Zeitaltern und in zukünftigen ohne Ende."

[Die Juden aber] beriefen hier eine Versammlung und pflegten Rat und verurteilten den Stephanus, daß er gesteinigt werde. Und es waren

mit ihm Abibus, Nicodemus und Gamaliel [und Pilatus, der Statthalter, mit seiner Frau und seinen zwei Kindern und eine große Menge anderer Glaubender. Da stand Saulus vor allem Volke auf und] winkte mit der Hand und sprach mit großer Stimme: „Es hätte sich gebührt, o Männer und ihr alle Ältesten des Volkes, diesen Mann nicht zu töten [wegen seiner großen Klugheit. Da aber durch ihn viele Vornehmen unserem Glauben abwendig gemacht wurden], so urteile ich, daß er, Stephanus, mit Steinen geschlagen werde, damit nicht die ganze Volksversammlung ihm nachlaufe. So tut denn, würdige Versammelte, wie euch genehm ist.“ Und alle riefen, sagend: „Gesteinigt soll er werden!“ Und die ganz vorne mit Stöcken Stehenden sahen einander an und wagten nicht, Hand an ihn zu legen, denn er war berühmt unter dem Volke. Und Saulus wurde zornig und nahm den Dienern die Kleider ab und legte sie auf seinem Tische nieder und befahl seinen Leuten, die Hände auf ihn anzulegen. Und sich umschauend sprach zu ihm der ruhmreiche Märtyrer: „Saulus, Saulus, was du heute mir tust, soll morgen von denselben Juden auch dir getan werden, und leidend sollst du meiner gedenken“. Da erzürnte Saulus noch mehr und befahl, ihn mit Steinen zu schlagen. Und das Volk sah hin und schlug ihn mit Steinen so dicht, daß man durch die Steine das Sonnenlicht nicht sehen konnte. Da erschienen Nicodemus und Gamaliel und umarmten den Stephanus und beschirmten ihn, und wurden beide von Steinen getötet, und sie übergaben gelassen ihre Seelen dem Christus.

Und der heilige Stephanus betete zu Gott und sprach: „Herr Jesus Christus, zähle ihnen nicht diese Sünde, die uns mit Steinen erschlagen, da wir deswegen in dein Königreich einzugehen hoffen“. Und nachdem er dieses gesprochen, übergab er seine Seele dem Herrn in der zehnten Stunde. Da erschienen herrliche Jünglinge und fielen auf ihre Leichen und weinten mit großer Stimme. Und die ganze Versammlung trauerte um sie, sie sah, wie ihre Seelen von Engeln nach oben getragen wurden über der Himmelsfeste. Und als sie emporblickten, sahen sie den Himmel offen, und die himmlischen Heerscharen den Seelen der Heiligen entgegengehend. Und so veranstalteten die Leute eine große Trauer um den Stephanus durch drei Tage und drei Nächte.[1]

---

[1] Die Handschrift Zam. hat weiter folgenden Schluß: Und sie nahmen die Leichen der Heiligen und machten für jede Leiche einen silbernen Sarg und legten die Leichen der Heiligen hinein, und schrieben auf jeden seinen Namen; den Sarg aber, worin

[Da gab sich Pilatus viele Sorge und nahm die Körper der Heiligen und machte für jede Leiche einen silbernen Sarg, und legte die Körper der Heiligen hinein, nachdem er auf jeden derselben seinen Namen geschrieben hatte. Und den Sarg, worin der heilige Stephanus lag, vergoldete er mit Gold und legte ihn mit großem Gepränge in seinem geheimen Grabe nieder. Doch der heilige Stephanus betete zu Gott und sprach: „O Gott der Heerscharen, verbirg unsere Körper in meinem Landgute Serasima in den Kapogemata bis zur Zeit der Offenbarung, wann die mir nachfolgenden Märtyrer versammelt sein werden". Und in derselben Nacht kam ein Engel vom Himmel herab und verlegte die Körper der Heiligen an jenen Platz, um den er gebeten hatte.

Pilatus aber stand auf am andern Morgen und ging hinein in sein Gewölbe, um die heiligen Reliquien zu beräuchern, und da er sie nicht fand, zerriß er seine Kleider und weinte mit großem Weinen und sprach: „Warum, o Herrscher aller Ewigkeiten, war ich nicht würdig, ein Diener zu sein deiner Sklaven? War es dafür, daß ich aus Unkenntnis deinen allheiligen und ehrwürdigen Leib geohrfeigt habe? Deswegen aber weine ich sehr. O Herr, verachte nicht mein Gebet!"

Und in der anderen Nacht erschien ihm der selige Protomartyr Stephanus gleichsam nicht im Traume, sondern im wachen Zustande, und sagte zu ihm: „O mein Geliebter, weine nicht und traure nicht, denn ich habe meinen Gott und den Heiland aller gebeten, unsere Gebeine zu verbergen; in der Zeit unserer Offenbarung aber wird uns nach einer Erscheinung einer aus deinem Samen auffinden und dein Recht und Wunsch und Begehren wird vollendet werden. Baue aber einen Gebetstempel auf unsere Namen und verordne deinen Nachkommen, unsere Gedenktage zu feiern im Monate April, wie wir gefeiert haben, und nach Verlauf von sieben Monaten wirst auch du mit uns zur Ruhe kommen." Am morgen aber stand Pilatus auf mit großer Freude und baute eine schöne Kirche für heilige und selige Märtyrer und verordnete, die Gedenktage der guten Märtyrer feierlich zu begehen. Und

---

Stephanus lag, beschlugen sie mit Gold und legten ihn im Verborgenen nieder. Da betete der heilige Stephanus zum Herrn sprechend: „Herr der Heerscharen, verbirg unsere Leichen in meinem Landgute Arosoma in den Karsogmata(?) bis zur Zeit der Enthüllung, wenn versammelt werden alle Märtyrer, [die] nach mir [gestorben sein werden"]. Und in derselben Nacht kam ein Engel vom Himmel herab und verlegte die Leichen der Heiligen an jenen Platz, um den er gebeten hatte. So also erlitt der heilige Stephanus die Marter und ging rühmlich zur Ruhe für das menschliche Heil in Jesu Christo, unserem Herrn, welchem gebührt Ruhm, Ehre und Gewalt heute und immer und in die Ewigkeit der Ewigkeiten.

nachdem er alles würdig gemacht und vollendet hatte, ging er nach sieben Monaten auch selbst in Christo Jesu zur Ruhe ein und wurde begraben in Kapartasala. Und auch seine Frau starb in Frieden. Die heiligen Märtyrer Christi aber erschienen dreimal den ehrwürdigen und gläubigen Männern, zu ihnen sprechend und göttliche Worte offenbarend. Denn nach ihrem Tode glaubten ihrer viele [und kamen zur] Kirche Christi. Eine solche Marter erlitt der selige Stephanus und starb ruhmreich mit den mit ihm zusammen Gemarterten, und empfing die Gabe für das Heil der Menschen in Christo Jesu, unserem Herrn, dessen Ruhm ewig ist. Amen."]

III.

Zu diesem wunderbaren Erzählungsstücke seien mir nun einige Bemerkungen gestattet. Vor allem muß ich bekennen, daß meine Übersetzung meinem Wunsche nach Exaktheit durchaus nicht in dem Grade entspricht, wie es mir lieb wäre. Der kirchenslavische Text beider von mir benutzter Codices ist weit davon entfernt, überall eine klare und verständliche Lesart zu bieten. Besonders für Kod. Zam. ist das ja leicht begreiflich, da der Verfertiger dieser Rezension darauf ausging, durch zweckmäßige und manchmal auch unzweckmäßige Streichungen dem Stücke einen für ein orthodoxes Ohr möglichst inoffensiven Klang zu geben. Er begnügte sich nicht damit, hie und da scharfe Ausdrücke zu lindern, sondern hat auch das Anstößigste, nämlich die Verknüpfung der Stephanus- mit der Pilatus-Legende gänzlich getilgt und überhaupt alle Stellen, wo des Pilatus irgendwie gedacht wurde, weggelassen, wobei er manchmal auch ganz inoffensive Satzstücke in seinem Übereifer verschwinden ließ. Aber auch Kod. Lemb., wenn er uns auch das im Kod. Zam. Gestrichene aufbewahrt hat, muß doch eine ziemlich nachlässig geschriebene Vorlage gehabt haben, so daß es vielfach fast unmöglich ist, in der jetzigen Textgestalt irgend einen Sinn zu finden, was besonders an den auch sachlich schwierigeren Stellen, also vor allem in den Redestücken des Stephanus und Saulus sich sehr unliebsam bemerkbar macht. Ich habe mit diesen Schwierigkeiten nach bestem Wissen und Gewissen gekämpft, bekenne aber, daß es mir nicht überall gelungen ist, ihrer Herr zu werden; an einigen Stellen mußte ich zu Konjekturen meine Zuflucht ergreifen und dem Verständnis der betreffenden Stellen durch hinzugefügte Worte (sie sind in runde Klammern eingeschlossen) nachhelfen; hie und da ließ ich aber ganz dunkle und zusammenhangslose Worte stehen wie sie sich im Ksl. be-

finden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß sich diese Erzählung, von welcher die nicht eben reichhaltigen Lemb. Handschriftensammlungen gleich zwei Abschriften bieten, in den großen Ksl. Handschriftensammlungen in Rußland in älteren und korrekteren Abschriften finden lassen wird, obwohl ich in der bisherigen russischen und auch südslavischen, die neutestamentlichen Apokryphen behandelnden Literatur von dieser Erzählung oder auch nur von einer Bezugnahme auf dieselbe bisher nichts gefunden habe.

Unsere Bemerkungen müssen wir mit dem Schlußpassus beider Rezensionen unserer Erzählung beginnen. Stephanus betet im Himmel zu Gott, er möge seine, Gamaliels und Nicodemus (ob auch Abibus mit ihnen zusammen gestorben ist, wird nicht gesagt, obwohl er an einer anderen Stelle unseres Textes als Parteigänger des Stephanus genannt wird) Leichen „verbergen bis zur Zeit der Offenbarung"; im Ksl. steht hier das Wort otkrovenije — dasselbe Wort, wodurch das griechische ἀποκάλυψις regelmäßig wiedergegeben wird. Es wird hier also eine Erwartung geweckt, daß die Erzählung noch eine Fortsetzung — die Schilderung eben jener Apokalypsis — haben werde. Zugleich drängt sich uns auch ein anderer zwingender Schluß auf, daß diese Erzählung nach der bereits erfolgten Entdeckung der Leichname, resp. ihrer Reliquien geschrieben wurde. Ja, noch mehr, der Verfasser unserer Erzählung kennt offenbar sogar den Urheber der Auffindung jener Reliquien; Stephanus offenbart dem Pilatus in einem äußerst lebhaften Traume, einer seiner späteren Blutsverwandten werde diese Entdeckung bewirken. Wir wissen nun, daß der Urheber dieser Entdeckung und zugleich der Verfasser des Berichtes darüber der jerusalemitische Priester Lucianus war; die obige Stelle drängt nun die Vermutung auf, daß dieser Lucianus auf Grund irgend einer Familientradition die höchst zweifelhafte Ehre für sich in Anspruch nahm, vom Statthalter Pontius Pilatus abzustammen; dieses würde uns zugleich erklären, warum er bei der eigenartigen Erzählung von der Passion des Stephanus die Gelegenheit bei den Haaren herbeizog, auch seinen vermeintlichen Ahnherrn auf Kosten der historischen Wahrheit und des guten Geschmackes reinzuwaschen und schließlich sogar im Geruche der Heiligkeit sterben zu lassen.

Daß es sich bei unserer ksl. Erzählung und der sog. Epistola Luciani sowie ihrem griechischen Original, wie es von Papadopulos-Kerameus publiziert worden ist, tatsächlich um Teile eines ursprünglichen Ganzen handelt, das beweisen nicht nur obige Andeutungen des ksl.

Textes, sondern auch Spuren im griechischen und lateinischen Texte. So ist der Schlußpassus des griechischen Kap. I, welchen wir oben zitiert haben, erst aus der Vergleichung mit dem ksl. Texte verständlich: es handelt sich dort keineswegs um beliebige Jerusalemer Christen, welche die Leiche des Märtyrers notdürftig bestatten; es sind vielmehr die Diener eines mächtigen und reichen Herrn, welche sie in einem silbernen und goldbeschlagenen Sarge beisetzen. Ferner treten in den griechisch-lateinischen sowie in ksl. Texten dieselben Personen und in demselben Charakter auf, außer Stephanus noch Gamaliel, Nicodemus und Abibus, alle drei als gläubige Christen; im ksl. erleiden die beiden ersten zusammen mit Stephanus den Märtyrertod, während sie in den griechisch-lateinischen, schon umgearbeiteten Texten lediglich mit Stephanus zusammen in einem Felsengrabe bestattet liegen, und von ihnen nur Nicodemus halbwegs als Märtyrer betrachtet wird. Wir werden bald den Grund einer solchen Umdichtung sehen. Auch die Gemeinsamkeit der Topographie darf nicht unerwähnt gelassen werden. Zwar dürfen wir im Ksl. in einer verhältnismäßig so späten und mangelhaften Kopie, wie ich sie in den Lemberger Handschriften benutze, keineswegs auf korrekte Wiedergabe syrischer Namen hoffen, aber doch ist es höchst wahrscheinlich, daß das im Kod. Lemb. überlieferte Kapartasala eben das Caphargamala des griechischen und lateinischen Textes ist. Zwar läßt die ksl. Erzählung in Kapartasala nur den Pilatus, die Märtyrer aber in einer Arosoma[1] genannten Ortschaft begraben werden, doch ist eine solche Verwirrung als Gegenbeweis nicht hoch anzuschlagen, besonders für einen, der weiß, wie heillos oft die Verwirrung geographischer Namen in ksl. Handschriften ist.

Wenn wir auch an dem Gedanken festhalten, diese beiden Erzählungen seien Teile eines ursprünglichen Ganzen, und die Urschrift Lucians habe wirklich, wie der griechische Titel noch besagt, das Martyrium und die Auffindung der Reliquien des Stephanus als gleichwertige Teile dargestellt, so dürfen wir doch nicht denken, daß wir in dem griechisch-lateinischen Texte den einfach losgetrennten zweiten Teil dieser Erzählung intakt vor uns haben. Wir haben schon hervorgehoben, daß die Mehrheit der Rezensionen, welche neben neueren Umarbeitungen hie und da Spuren älterer Textgestalt aufbewahrt haben,

[1] Die hierbei genannten Karsogmata resp. Kapogemata, eigentlich Kapogjmata scheinen mir das korrumpierte griechische κατωγήματα — unterirdische Gewölbe zu sein.

dafür spricht, daß die Lucianische Urschrift sowohl auf griechischem, als auch auf lateinischem Boden vielfach umgearbeitet, retuschiert und gereinigt wurde. Jetzt, da wir aus dem ksl. Texte auch den ersten Teil dieser Schrift wenn nicht ganz vollständig, doch immerhin in der Hauptsache kennen gelernt haben, ist es uns nicht schwer, zu erschließen, wie der zweite Teil, wenigstens in den an den ersten Teil unmittelbar anknüpfenden Kapiteln ausgesehen haben mag. Und so sehen wir, daß Kap. I und II des gegenwärtigen griechischen Textes unmöglich zur Urschrift gehört haben können, ebenso wie der, den ksl. Text jetzt abschließende Satz mit der Doxologie. Vielmehr muß das gegenwärtige Kap. III mit seinem Ὁ δὲ ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεός unmittelbar an die Erzählung des Kod. Lemb. vom Tode des Pilatus und seiner Frau angeknüpft haben. Aus dem Inhalt der ksl. Erzählung ersehen wir auch, daß das gegenwärtige griechische Kap. IV sowie die ihm entsprechenden lateinischen Texte keineswegs Teile der Urschrift, sondern spätere Umarbeitungen sind. Gamaliel kann sich ja nicht als den letzten Überlebenden dargestellt haben, wenn er, wie im Ksl. erzählt wird, zusammen mit dem Stephanus und Nicodemus den Tod erlitt. Wenn er allein dem Lucianus im Traume erschien, und nicht, wie eine etwas unklare und offenbar auch von späterer Hand hinzugefügte Notiz am Schlusse der ksl. Erzählung, alle drei Märtyrer, so muß er doch die Sache so dargestellt haben, wie sie im ersten Teile dargestellt worden war; sobald aber dieser erste Teil als anstößig empfunden und eliminiert wurde, mußte auch die Erzählung der Traumerscheinung entsprechend umgearbeitet werden.

Es ist kein großer Scharfsinn nötig, um zu erkennen, warum die so beschaffene Lucianische Urschrift bei den Christen des V. Jahrhunderts Anstoß erregen mußte. Wenn sie noch Gamaliel, Nicodemus und den ganz unbekannten Abibus (nicht zu verwechseln mit dem in der ApG. mehrmals genannten „Propheten“ Abibus) als Märtyrer und Heilige passieren lassen konnten (auch hier zeigt die Umarbeitung ein bemerkenswertes Sträuben, indem allein dem Nicodemus ein quasi Märtyrer-Titel zuerkannt wird), so gingen doch die Verherrlichung und Heiligsprechung des Pilatus einerseits und die Darstellung der Rolle des Saulus bei dem Tode des Stephanus andererseits den damaligen Christen völlig gegen den Strich. Zwar mochte der große Haufe abergläubischer und wundersüchtiger Menschen auch an dieser Fiktion Gefallen finden; für ihre einstige Verbreitung zeugt einerseits die Tatsache, daß sie auch in Rom den Verfassern des Decretum Gelasianum

wenigstens von Hörensagen bekannt gewesen sein muß, andererseits aber die noch merkwürdigere Tatsache, daß die griechische Urschrift trotz längst erfolgter Umarbeitung, noch jahrhundertelang existierte und schließlich auch ins Ksl. übersetzt wurde.

Wann wurde diese Lucianische Urschrift verfaßt? Aus dem bereits Gesagten geht, wie ich glaube, unzweifelhaft hervor, daß das Jahr 415, in welchem Orosius in Jerusalem die lateinische Umarbeitung und den Begleitbrief des Avitus empfing, das Datum der lateinischen Umarbeitung war, keineswegs aber das Datum der Verfassung der Urschrift sein mußte. Es ist wahr, in beiden lateinischen Rezensionen sowie im griechischen Texte des Pap. Ker. wird die Sache so dargestellt, daß die Auffindung der Reliquien des Stephanus in demselben Jahre geschah. Avitus spricht sogar von seiner persönlichen Bekanntschaft mit Lucianus sowie davon, daß die Lucianische „Epistel“ geradezu auf sein, des Avitus, Betreiben verfaßt wurde. Wir haben aber gesehen, daß der griechische Text davon gar nichts weiß und werden auf die Wahrheitsliebe dieses spanischen Priesters nicht viel geben können, besonders da der damals in Bethlehem weilende Hieronymus über die ganze Angelegenheit der Stephanus-Reliquien sich gründlich ausschweigt. Bemerkenswert ist dagegen eine Notiz des Nicephorus Kallisti, wonach die Reliquien des Stephanus bereits zur Zeit Konstantins des Gr. nach Konstantinopel gebracht worden seien. Diese Notiz hat Nicephorus vielleicht aus einem anonymen griechischen Schriftchen über diese Translation geschöpft (es ist auch ksl. vorhanden, eine lateinische Übersetzung des Anastasius Bibliothecarius s. Augustini Opera VII, 818—822 der Migne'schen Patrologie, ser. lat. 41). Dieses Schriftchen, in der Form des Berichtes eines Augenzeugen verfaßt, wo der Verf. von sich und seinen Genossen in der 1. Pers. plur. spricht (ein Wir-Bericht), knüpft unmittelbar an die Lucianische Erzählung von der Auffindung der Reliquien an, zeichnet sich durch dieselbe Wundersucht, durch dasselbe grobe Gemisch der realistisch gezeichneten Tatsachen mit einer abstrusen Phantastik aus und scheint mir keineswegs ein selbständiges Ganzes, sondern eben ein Fragment der Lucianischen Urschrift, der Ἀποκάλυψις τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου καὶ τῶν μετ' αὐτοῦ μεμαρτυρημένων zu sein. Denn die Idee der wunderbaren Offenbarung jener Reliquien beherrscht auch diese Schrift bis ans Ende: Geisterstimmen, Wunder, die menschliche Sprache eines Maultieres und selbst das Zeugnis eines Juden werden gehäuft, um zu beweisen, daß es eben die Reliquien des Stephanus sind. Die Zeit der

Beisetzung dieser Reliquien in Konstantinopel wird durch die gleichzeitige Regierung Konstantins des Gr. und des Patriarchen Metrophanes[1] bezeichnet, was den Zeitpunkt zwischen 324—327 ergibt. Wir hätten somit hieher, in das zweite Viertel des vierten und nicht in das erste Viertel des fünften Jahrhunderts die Entstehung der Lucianischen Urschrift zu setzen.

[1] Im lateinischen Texte wird als Patriarch Eusebius genannt, was ein offenbarer chronologischer Unsinn ist.

[Abgeschlossen am 10. Mai 1906.]

Mt 26, 26 flg. und Parallelstellen im Lichte der Abendmahlslehre Justins.

Von A. Andersen in Christiania.

Nach unseren Synoptikern hat Jesus bei der Stiftung des Abendmahles gesagt: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, und τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Dieser klare und inhaltschwere Gedanke soll der Ausgangspunkt der Entwicklung des Abendmahles sein.

Nach Justin war die Hauptsache des Abendmahles zu seiner Zeit die ἀνάμνησις τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, bei der man τὸν ἄρτον τῆς εὐχαριστίας καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας opferte; als etwas Nebensächliches kam die ἀνάμνησις τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν, — τοῦ πάθους ὃ πέπονθε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, und τοῦ αἵματος αὐτοῦ hinzu. Diese ärmliche Feier soll also das Resultat der Entwicklung der ersten hundert Jahre sein.

Das kann unmöglich richtig sein.

Die Sache verhält sich denn auch ganz anders: Die Abendmahlslehre Justins ist die erste Stufe der Abendmahlslehre; der Bericht unserer Synoptiker aber bezeichnet eine Stufe der Entwicklung, welche diese Lehre erst in der Zeit nach Justin erreicht hat. Das geht aus folgenden Tatsachen unleugbar hervor:

Das Abendmahl Justins ist aufs engste an die Lehre von der Fleischwerdung des Logos geknüpft. Bei seinem Abendmahl wurde Brot gegessen und Becher getrunken, welches δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ in Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus verwandelt war, gleichwie unser Heiland, der διὰ λόγου θεοῦ fleischgewordene Jesus Christus, sowohl Fleisch als Blut hatte, — d. h. das Abendmahl wird durch die Fleischwerdung des Logos erklärt: „Gleiche Ursachen schaffen gleiche Wirkungen, dort ein Gotteswort, hier ein von Christus gesprochenes, also ebenfalls göttliches Wort, dort ent-

steht Fleisch und Blut, hier geschieht dasselbe; wenn jenes möglich war, das ist der Zweck, für welchen der Vordersatz" (ὃν τρόπον κτλ.) „geschrieben ist, so muß auch dieses möglich sein. Jenes ist geschehen, so muß auch dies geschehen können" (Rückert, Das Abendmahl, 401), — und das Abendmahl hängt von der Fleischwerdung des Logos ab: „Wäre er nicht σάρξ, so könnten wir nicht σάρξ von ihm empfangen; nachdem er's aber geworden ist, kann auch anderer körperlicher Stoff, sobald er will, das werden, was er geworden ist" (Rückert, a. a. O. 398).

Dieser Vorstellungskreis des Logos ist der einzige, mit dem das Abendmahl Justins in Verbindung gesetzt wird. Von den Vorstellungskreisen aber des Paschalammes (und der Sündopfertiere), an die das Abendmahl unserer Synoptiker geknüpft ist, findet sich bei dem Brote und dem Becher seines Abendmahles keine Spur. Das Paschalamm ist bei Justin Vorbild des geopferten wahren Paschalammes (Dial. c. 111), nicht aber des gegessenen. Das Vorbild aber des „Brotes der Danksagung" war das Speisopfer: ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορά . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, und die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν war an das Blut des geopferten Christus, nicht aber des gegessenen, geknüpft (Dial. c. 111). — D. h. das Leiden und das Blut Christi war nur in Verbindung mit der Feier gesetzt, nicht aber mit den Abendmahlselementen, Brot und Becher. — Dem entsprechend findet sich auch in den Stiftungsworten Justins keine Spur von den Zusätzen unserer Synoptiker: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, und τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον, die eben Ausdruck für diese Vorstellungskreise sind. Justin sagt nur: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, und τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, in unbestimmter, farbloser Allgemeinheit, — so wie sich denn auch seine Stiftungsworte auf unsere Synoptiker überhaupt nicht zurückführen lassen. Seine Worte bei dem Brote sind aber mit der kürzeren Textform Lc 22, 15flg. verwandt, und bilden eine Mittelstufe zwischen D usw. einerseits (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) und dem Syr. Cur. andererseits (τοῦτο ποιεῖτε κτλ.), — d. h. die eigentliche Quelle für die Stiftungsworte Justins beim Brot ist Paulus, 1 Kor 11. — Auch für das τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου ist Paulus die wirkliche Quelle, indem das αἷμα in seinem τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι (urspr. ἐν τῷ αἵματί μου, wie Lc hat) der Hauptbegriff wurde in dem Augenblick, als man das σῶμα als „Fleisch" auffaßte. (Vgl. das τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου, καινὴ διαθήκη des Syr. Sin.)

Die Logoslehre aber ist den Synoptikern völlig fremd. Sie gehört einer späteren Zeit an. Die Erzählung aber, daß Jesus ein gesetzliches

Paschamahl, am 14. Nisan, gegessen habe, gehört einer noch späteren Zeit an, — der Zeit zwischen Justin, dessen „Erinnerungen der Apostel, welche Evangelien genannt werden" erzählten (γέγραπται Dial. c. 111), daß Jesus am Paschatage, dem 14. Nisan, gefangen und gekreuzigt worden sei, — und Apolinarius, bei dem die Erzählung von dem Essen eines gesetzlichen Paschamahles zum ersten Male in der Literatur auftritt, als Erzählung einiger unwissenden Personen (vgl. mein „Abendmahl"). — Das σῶμα aber 1 Kor 11, 24, das zur Zeit Justins als „Fleisch des fleischgewordenen Jesus" interpretiert wurde, ohne irgend welche Spur des Opfergedankens und des Paschalammes, kann unmöglich von Anfang an als: „das im Tode gebrochene (gegebene) Fleisch" aufgefaßt worden sein, — so wie denn auch die in dem Zusammenhange einzig mögliche Bedeutung die der ἐκκλησία ist (vgl. mein „Abendmahl"). Und der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν kann unmöglich: „der zu eurem Besten im Tode gebrochene (gegebene)" bedeuten. Er gehört aber auch in der Bedeutung: „das ich zu eurem Besten angezogen habe" dem Texte des Paulus nicht an. Denn die Fleischwerdung spielt bei Paulus keine Rolle, bei Justin aber eine außerordentlich große. Dazu kommt, daß weder Marcion noch Justin diesen Zusatz in ihrem Texte gelesen haben. —

Dies aber sind demnach die Hauptzüge der Entwicklung des Abendmahles bis zur Zeit des Irenäus: In dem Herrenmahle des Paulus setzte man sich mittels des zum Andenken Jesu geopferten Brotes, das sein σῶμα in der Bedeutung: die ἐκκλησία war, in Verbindung mit dem σῶμα Χριστοῦ, dem geistigen Organismus, dessen Haupt Christus ist. — Um die Zeit der ignatianischen Briefe lehrte man, daß auch die ἐκκλησία Fleisch angezogen habe. Das σῶμα Χριστοῦ war die σὰρξ Χριστοῦ, die in jeder Einzelgemeinde unter Leitung des Bischofs repräsentiert war. Sie war Jesus Christus, auch σαρκικῶς, und die Teilnahme an ihrer Versammlung war ein φάρμακον ἀθανασίας.[1] Denn nur als eine „Faser" dieses Fleisches, „das für unsere Sünden gelitten, das der Vater in seiner Güte erweckt hat", hatte man an dem Leiden und der Auferstehung Teil. — Wenn man aber in der Gemeindeversammlung Justins die Worte hörte: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, in der Bedeutung: „dies ist mein, des fleischgewordenen Jesus, Fleisch", zu gleicher Zeit als man wußte, daß ἦν τὸ πάσχα ὁ Χριστός, — das Paschalamm wurde aber

[1] ἕνα ἄρτον κλᾶν. So versteht man die Entwicklung: Ignatius — Justin — Irenäus, welche ein unlösbares Rätsel wird, wenn Ignatius ein Brot gekannt hätte, das φάρμακον ἀθανασίας war. (Justin: τὸ πάλιν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι διὰ πίστιν τὴν ἐν αὐτῷ.)

auch gegessen, — dann war die Folgerung unvermeidlich, daß das geweihte Brot, das man in der Eucharistie aß, das Fleisch des wahren Paschalammes, und diese Eucharistie das wahre Paschamahl war, dessen Stiftung dann ganz natürlich von einigen unwissenden Personen auf ein gesetzliches Paschamahl verlegt wurde. —

Dieser endgiltigen Auffassung des geweihten Brotes als des Fleisches des wahren Paschalammes (und des geweihten Bechers als des Blutes des wahren Sündopfertieres) entspricht nun der jetzige Abendmahlstext des NT.

Er bezeichnet aber auch eine Hauptstufe in einer anderen Entwicklung, — in der Entwicklung des „Christentums".

Bekanntlich findet sich bei Lc der Gedanke, daß der Tod Jesu Heilsbedeutung habe, nur in den aus 1 Kor 11 interpolierten VV. 19 und 20 des Kap. 22. Dem ursprünglichen Texte aber, und der kürzeren Textform der D usw., ist er völlig fremd, — denn das σῶμα dieser kürzeren Textform ist die ἐκκλησία. Im jetztigen Texte des Mt (Mc) findet sich dieser Gedanke, außer in den Stiftungsworten, auch in der λύτρον-Stelle, ist aber auch da ohne Zweifel in späterer Zeit eingeschaltet worden, — um eine Brücke zu schlagen zwischen der Predigt Jesu und dem Evangelium des Paulus. Denn die Predigt Jesu geht auf Änderung des Sinnes und gute Werke aus, und jedermann kann aus eigener Kraft „den Willen meines Vaters im Himmel" tun. (Man vgl. die Schweigsamkeit des Jacobusbriefes über Person und Wirksamkeit Jesu.) Den „Christus" aber, welcher Mittelpunkt der Lehrgedanken des Paulus ist, kennt sie nicht, und hat für ihn auch keinen Platz. Das „Christentum" aber ist u. A. aus einem Kampfe dieser Predigt von der μετάνοια, mit dem Evangelium des Paulus von der auf dem Tode Christi beruhenden δικαιοσύνη hervorgegangen, — indem letzteres den Sieg davongetragen hat, — und die Einschaltung in den Text der Synoptiker der Heilsbedeutung des Todes Jesu ist ein Ausdruck für diesen Sieg. (Daß die Predigt Jesu noch zur Zeit des ersten Clemensbriefes die Übermacht hatte, geht aus diesem Briefe zur Genüge hervor (τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ . . . διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκχυθὲν παντὶ τῷ κόσμῳ μετανοίας χάριν ἐπήνεγκεν), — wie denn dieser Brief auch die Richtigkeit der Annahme, daß der jetzige Abendmahlstext der Synoptiker einer späteren Zeit gehört, am kräftigsten bestätigt. Denn die ganze Auffassung des 1 Clem. von der Bedeutung des Todes Jesu ist mit einer Abendmahlslehre und einem Abendmahlstexte wie dem unserer Synoptiker völlig unvereinbar, läßt sich aber bei jener Annahme sehr leicht erklären.)

[Abgeschlossen am 11. Mai 1906.]

Zum 2. Artikel des Apostolikums.

Auch eine Komma-Frage.

Von **Julius Boehmer** in Raben (Bez. Potsdam).

Eb. Nestle hat neulich in d. Ztschr. 1905 S. 106 darauf aufmerksam gemacht, wie bedeutsam die Stellung des Kommas in der dritten Vaterunser-Bitte, ob nach „geschehe" oder nach „Himmel", sei. Ein anderes Komma mag nicht minder schon manchem Nachdenklichen zu schaffen gemacht haben, das nämlich, welches im Apostolikum hinter „Pontius Pilatus" steht. Die auf Jesum Christum bezüglichen Worte „gelitten unter Pontio Pilato gekreuzigt gestorben usw." regen ohne weiteres die Frage an, ob denn und warum denn die Worte „unter Pontio Pilato" zu „gelitten" und lediglich zu „gelitten" zu nehmen seien, weil man sich erinnert, daß wenn Christi Leiden unter Pontius Pilatus stattfand, dann auch seine Kreuzigung und sein Tod unter Pontius Pilatus geschah. Warum ist nun Kreuzigung und Tod nicht zu Pontius Pilatus in Beziehung gesetzt? Wenn aber neben Kreuzigung und Tod das Leiden besonders genannt werden soll, warum wird dann nicht vielmehr zum Ausdruck gebracht, daß die Juden, genauer der hohe Rat mit diesem Leiden in Zusammenhang stehen?

Alle diese Fragen und Bedenken lassen sich nur lösen, ja nur dann sachgemäß würdigen, wenn man sie geschichtlich ansieht. Hier ist es nun von vorn herein unzweifelhaft und allgemein anerkannt, daß es sich bei der Wendung „unter Pontius Pilatus" um eine liturgische Formel des Urchristentums handelt, die wir 1 Tim 6, 13 wohl zum ersten Male beurkundet findet. Wenn es dort heißt: Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν, so deutet im Zusammenhang in der Tat nichts darauf hin, was die Hineinbeziehung des Pontius Pilatus zu begründen geeignet ist. „Das schöne Bekenntnis" meint gemäß v. 12 das Bekenntnis, daß Jesus der Messias sei. Streng genommen nun hat Jesus dieses vor dem Synedrion abgelegt (Mc

21. 5. 1906.

14, 60 f.) und vor dem römischen Statthalter nur wiederholt und zwar in modifizierter Gestalt. Weil es aber dem Heidenchristentum, namentlich zur Erfüllung seiner Missions-Aufgabe an Heiden, viel mehr darauf ankommen mußte, daß Jesus sein Messiasbekenntnis dem Vertreter der heidnischen Obrigkeit, dem Organ des römischen Kaisers, ins Angesicht abgelegt habe, so begreift sich leicht, daß von Anfang an das ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου in den Vordergrund gestellt wurde und so eine solenne Formel zunächst katechetischer, dann liturgischer Art ward.

Was besagt nun diese Formel? Im allgemeinen heißt ἐπί c. gen. pers. „zur Zeit“ „im Zeitalter“ „während der Amtsperiode des“. Das ist auch hier, wie wir sehen werden, nicht vergessen worden. Dennoch liegt im Zusammenhang der Timotheusstelle, daß es hierauf nicht ankommen kann, sondern daß ἐπί ähnlich wie Mt 28, 14, Act 25, 9. 26, 2 einfach „vor“, genauer: „in Gegenwart“, „im Angesicht“ (das hebräische לִפְנֵי) bedeutet. Das ist aber nicht immer für das Verständnis der Formel, auf die es uns ankommt, festgehalten worden, wovon auch noch die Rede sein wird.

Das konnte es auch nicht wohl. Denn weder das Leiden noch die Kreuzigung Jesu geschah „vor“ oder „angesichts von“ Pontius Pilatus. Also die Formel ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου kann bestehen und als solche anerkannt sein, ohne daß damit der Sinn gesichert wäre.

Beschränken wir uns nun möglichst auf diejenigen Stellen, die für das Apostolikum in Betracht kommen, so ist es jedenfalls schon der Beachtung wert, daß Ignatius die Wendung hat: ἐν τῇ γεννήσει καὶ τῷ πάθει καὶ τῇ ἀναστάσει τῇ γενομένῃ ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας Ποντίου Πιλάτου (ad Magn. 11). Das sieht doch so aus, als wenn er 1) die Formel ἐπὶ Π. Π. kennte (sie ließe sich unbedenklich einsetzen), als wenn er 2) sie noch in relativer Freiheit gebrauchte und daher nicht nur auf das Leiden, sondern auch auf die Auferstehung, ja sogar auf die Geburt Jesu (das letzte ist wohl ein allenfalls verzeihlicher historischer Schnitzer) bezöge, als wenn er 3) ein ἐπί für mehrdeutig gehalten und daher umschrieben hätte. — Nicht anders läßt sich eine zweite Stelle (ad Trall. 9) verstehen, wo es von Jesus Christus heißt: ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν κτλ. Wenn von Jesus ἐδιώχθη ausgesagt wird, so wird Ignatius dabei sein ganzes öffentliches Leben, vermutlich schon Mt 2 im Auge gehabt und kann darum sein ἐπὶ nicht anders als die erst erwähnte Formel ἐν καιρῷ τῆς ἡγεμονίας verstanden haben. Wie er dort Geburt, Leiden und Auferstehung auf Pilatus bezog, so hier das Verfolgtwerden Jesu von der Geburt bis

hin zur Auferstehung. — Bestätigt endlich wird dieses Verständnis durch eine dritte Stelle (ad Smyrn. 1), wo ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον d. h. „zur Amtszeit des Pontius Pilatus und des Tetrarchen Herodes angenagelt“ steht.

An allen diesen Stellen haben wir es erst mit embryonalen Gestalten des Taufsymbols zu tun. Ganz anders wird die Sache freilich, wenn wir aus dem Zeitalter der apostolischen Väter in das der ältesten Kirchenväter kommen. Zunächst wird im Lateinischen das ἐπί durchweg mit „sub“ c. Abl. wiedergegeben: dies meint (vgl. Cicero: „sub rege“, Livius: „sub Hannibale magistro“, Horaz: „sub iudice lis est“) auch nichts anderes als: „unter der Statthalterschaft des P. P.“. Sodann haben wir es weiter vorläufig noch immer mit embryonalen Gestalten (oder Reminiscenzen) des Taufbekenntnisses zu tun. Hier tritt nun aber sofort eine klare Scheidung ein.

In der ältesten Zeit heißt es in der weitaus größten Mehrzahl[1] von Fällen: Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. So schon bei Justin Apol. I, 13. 61. dial. c. Tryph. 85. Oder mit leichter, aber beachtenswerter Wandlung τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα: so im Taufsymbol nach Marcellus von Ancyra und zahlreichen anderen Fassungen. Nicht anders haben die ältesten Taufsymbole des Morgenlandes nach ihrer überwiegenden Mehrzahl: καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ταφέντα κτλ. In lateinischer Fassung heißt es ebenfalls einmal: „crucifixum sub Pontio Pilato“ (z. B. Tertullian de virg. vel. 1) oder in den Taufbekenntnissen von Turin, Ravenna, Aquileia (5. Jahrhundert), Florenz (etwas später), in der spanischen Kirche usw. „qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus“. Auch Dionysius Exiguus hat: „crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato et sepultus est etc.“.

Auf der anderen Seite begegnet aber schon bei Irenaeus (adv. haer. III, 4, 2): „passus sub Pontio Pilato et resurgens“, was immerhin noch nicht auf ein Taufsymbol zurückzugehen braucht. Wenn auch später gelegentlich „passum sub Pontio Pilato, tertia die resurrexisse a mortuis“ (Eligius von Noviomus oder Noyon im 7. Jahrhundert) vorkommt, so handelt es sich hier sichtlich um eine Zusammenziehung des an sich

[1] Die Mannigfaltigkeit der Formeln in Morgen- und Abendland stellt aufs genauste Harnack in Hahn, Symbole S. 377 ff. zusammen. Angesichts des Tatbestandes ist es nur schwer zu verstehen, wie er S. 390 als Wortlaut des ältesten Symbols τὸν ἐπὶ Π. Π. παθόντα geben und σταυρωθέντα daneben in Klammern setzen kann, während es umgekehrt sein sollte.

ausführlicheren Taufsymbols. Dennoch findet sich eine Anzahl von Taufsymbolen im Morgen- wie im Abendlande, die lediglich das Leiden Christi unter Pontius Pilatus nennen und ähnlich wie Irenaeus sinngemäß die Kreuzigung darin beschlossen sein lassen, z. B. das s. g. Symbol des Ambrosius in der Mailändischen Kirche: „sub P. P. passus et sepultus".

Allein vereinzelt finden sich auch bald Taufbekenntnisse, die, von dem Bestreben gedrängt, ja keins der überlieferten heiligen Worte zu verlieren, beides neben einander setzten: Leiden und Kreuzigung. Und zwar ist das zuerst im Morgenlande geschehen. Hier war es auch, wo man die schwer zu beantwortende Frage, wohin in diesem Falle das „unter Pontius Pilatus" zu ziehen sei, zu gunsten des „gelitten" entschied, indem man dabei natürlich im Sinne hatte und haben mußte, daß es auch zu „gekreuzigt" gehöre. Nur ganz ausnahmsweise wurde es anders gehalten, z. B. im s. g. Nestorianischen Taufsymbol (aus dem 4. Jahrhundert), wo die Wortfolge ist: καὶ παθόντα καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Ähnlich bekanntlich das s. g. Nicaeno-Constantinopolitanum (das im 4. Jahrhundert aus dem Jerusalemischen Taufsymbol erwachsen ist und um 500 bereits im Morgenlande allgemeine Giltigkeit erlangt und das Nicaenum verdrängt hat) mit merkwürdiger verdrehter Reihenfolge von „gelitten und gekreuzigt", nämlich: σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα κτλ. — Im Abendlande dagegen finden sich erst vom achten Jahrhundert an, von hier an aber auch zahlreiche Symbole, die παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα κτλ. oder passus sub Pontio Pilato, crucifixus etc. sagen. Das „unter P. P.", wie man versucht sein könnte zu tun, zu „gekreuzigt" zu ziehen, scheitert an dem Umstande, daß in der ganzen Umgebung die Modalbestimmungen stets nachstehen, und daß es gelegentlich ganz unmißverständlich heißt: passum sub Pontio Pilato, qui crucifixus et sepultus descendit ad inferos etc. (britische Kirche), oder: sub Pontio Pilato passum, crucifixum (Formel des Nicetas von Aquileia im 5. Jahrhundert). Hier sei auch gleich angemerkt, daß im vierzehnten Jahrhundert dann gelegentlich Übersetzungen aus dem Lateinischen auftauchen, die ἔπαθεν ὑπὸ Π. Π., ἐσταυρώθη oder παθόντα ὑπὸ Π. Π., σταυρωθέντα usw. sagen (Escorial. Handschrift. Codex des Ambrosius): folgern ließe sich daraus übrigens nur, daß den Übersetzern das genügende sprachliche Verständnis abging. Daß die Formulierung „gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt" seit dem Catechismus Romanus (1566) für die päpstliche Kirche und seit Luthers kleinem Katechismus

für die evangelische Christenheit bindend und damit die Frage, ob sie richtig sei, akut geworden ist, ist bekannt.

Das dagegen ist freilich so gut wie in Vergessenheit geraten, daß von Anfang an, nachweisbar seit dem vierten Jahrhundert, eine ganze Anzahl von Taufsymbolen das „unter Pontius Pilatus“ überhaupt weggelassen haben. So griechische (das Nicaenum z. B. hat nur παθόντα καὶ ἀναστάντα, also weder das „gekreuzigt“ noch „unter Pontius Pilatus“), lateinische, vor allem aber die Taufsymbole germanischer und nordischer Christenländer. Diese, die außerhalb des einstigen römischen Reiches lagen, mochten den Sinn des Namens an dieser Stelle zu wenig würdigen, wie ja überhaupt seit Beendigung der eigentlichen Missionsarbeit innerhalb der Grenzen des römischen Reiches die Bedeutung von „Pontius Pilatus“ an dieser Stelle notwendigerweise (s. o.) verlieren mußte. Schließlich aber siegte doch in der Kirche, wie in solchen (nicht nur liturgischen) Fällen gewöhnlich, die archaistische Richtung und — Rom. Nun haben wir das „gelitten“ und „gekreuzigt“ und „Pontius Pilatus“ im Apostolikum und sind uns im Blick auf die historische Entwicklung darüber völlig klar, daß eins von beiden: „gelitten“ oder „gekreuzigt“ oder wenn „Pontius Pilatus“ seine Stelle hier behalten soll, einer jener beiden Ausdrücke mit P. P. verbunden vollkommen genügen, ja das Richtige sein würde.

Darüber aber sind wir uns auch klar, daß wir an dem Wortlaut des Apostolikums nichts zu ändern vermögen, wenigstens nicht in absehbarer Zeit — daß dazu kaum (nicht einmal) eine Kirchenbehörde zu haben sein wird. Und auch daran werden wir nichts ändern, daß die Auffassung des „gelitten unter Pontius Pilatus“ allgemein im volkstümlichen Verständnis und in Katechismus-Erläuterungen aller Art das „unter“ im Sinne von „auf die Urheberschaft von“ (also = ὑπό s. o. nicht ἐπί) nimmt: wer hätte auch heutzutage an dieser Stelle Interesse daran, daß es zur Zeit, unter der Amtsführung von P. P. gewesen ist, als Jesus litt und starb? So mag es auch in vergangenen Jahrhunderten schon gefaßt worden sein, aber die heutige Christenheit kann es in einem Glaubensbekenntnis nicht anders nehmen. So oder so aber ist die nähere Bestimmung „unter Pontius Pilatus“ an dieser Stelle mißlich. Denn tatsächlich ging ja Christi Leiden nicht von Pontius Pilatus, sondern von der Judenschaft und dem Synedrion aus. Man kann sachgemäß wohl „unter Pontius Pilatus“ mit „gelitten“ verbinden, wenn „gekreuzigt“ wegbleibt; denn dann umfaßt das „gelitten“ eben das „gekreuzigt“. Aber man darf nicht sagen: „gelitten unter Pontio“ und daneben „gekreuzigt“ isolieren. Daß

das einst geschehen ist, war gewiß eine Gedankenlosigkeit, die von manchem empfunden worden zu sein scheint (das bezeugen die zahlreichen Text-Varianten): aber darum braucht sie nicht verewigt zu werden. Wenn wir nun, wie gesagt, nach Lage der Dinge auf eine Radikalkur verzichten müssen, so können wir doch ein evangelisches, biblisches, sachgemäßes und fruchtbares Verständnis des fraglichen Passus auf die einfachste Weise gewinnen, indem wir das Komma statt hinter „Pilato" vielmehr nach „gelitten" setzen und sprechen: „gelitten, unter Pontio Pilato gekreuzigt". Das bedeutet dann: „gelitten" seit der Verhaftung (ja seit der Versuchung und dem Amtsantritt, wenn man will, seit der Geburt und Kindheit) durch Juden, sein Volk, die Seinen; „unter Pontius Pilatus gekreuzigt", auf Veranlassung und Befehl der heidnischen Obrigkeit, die (nicht das Leidens-, wohl aber) das Todesurteil sprach.

[Abgeschlossen am 16. Mai 1906.]

Miszellen.

Ἄρτον ἔκλασεν Mc 14, 22.

Bei der Kontroverse, ob das letzte Mahl Jesu mit den Zwölfen am Paschaabend stattgefunden habe, scheint bisher ein wichtiger Umstand übersehen oder wenigstens nicht genügend hervorgehoben worden zu sein. Jesus bricht nämlich ἄρτοϲ. Am Pascha mußten aber schon ἄζυμα verwendet werden, und es ist nicht erlaubt, diese unter ἄρτοϲ zu verstehen. Also ist der Tod Jesu in Wahrheit nicht auf den Tag gefallen, der mit dem Paschaabend begann. Als er dann auf diesen Tag verlegt war, scheinen auch ἄζυμα statt ἄρτοϲ eingeführt zu sein; wenigstens stellenweise. Bei den Abessiniern ist das Brot der Eucharistie im Allgemeinen gesäuert, nur am Grünen Donnerstag ist es ungesäuert. Wie es in der alten griechischen und lateinischen Kirche damit gehalten wurde, müssen andere wissen.

Göttingen.

Wellhausen.

Das Kamel als Schiffstau.

Zu V, 256.

Im Jahr 1880 konnte ich in Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt Collegit recensuit prolegomenis instruxit Carolus Joannes *Neumann*, Lipsiae B. G. Teubner S. 56 u. 75 folgendes Zitat aus dem 16. Buch Cyrills gegen Julian syrisch und lateinisch veröffentlichen: Accipit ergo demonstrationem: foramen acus et camelus: *non animal*, ut opinatur Julianus impius et omnino insipiens et idiota, sed potius *rudens crassus qui in omni navi. Ita enim mos est nominandi iis, qui docti sunt res nautarum.*

Beim syrischen Text verwies ich noch auf des Barhebräus Scholien zu Matthäus (e recognit. Joh. Spanuth p. 43, 28) und auf den Thesaurus Syriacus col. 736. An der letztgenannten schon 1870 veröffentlichten Stelle ist aus Bar Bahlul gleichfalls „Cyrill" für diese Deutung genannt, ebenso bei Barhebräus. Zahn wird zwar recht haben, wenn er zur Stelle sagt, daß das dem Origenes zugeschriebene Scholion, nach dem unter dem Kamel τὸ cχοινίον τῆc μηχανῆc verstanden sei (bei Wetstein, Matthaei, Tischendorf, Baljon), sich fälschlich mit dem Namen des großen Alexandriners geschmückt habe, aber unrecht, wenn er es ein byzantinisches Fündlein nennt. Jedenfalls ist neben der Pelagiusstelle, die Jos. Denk oben nachwies, auch die Stelle aus der im Jahr 392 verfaßten Schrift Cyrills von Alexandrien einer Erwähnung in unsern Kommentaren wert. Ebenso die Tatsache, auf die Fr. Herklotz (Biblische Zeitschrift II, 176f) hinweist, daß die armenische Übersetzung des Verses *malh* gibt, welches Tau, Seil bedeutet. Eine kleine Bemerkung über das armenische Wort in Lagarde's armenischen Studien Nr. 1404.

Eine Variante in Matth. 28, 18.

Sowohl im griechisch-erhaltenen, als in dem nur syrisch-überlieferten Text der Theophanie des Eusebius wird Mt. 28, 18 zitiert ἐδόθη μοι πᾶcα ἐξουcία ὡc ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆc (ed. Greßmann 21, 17 = 177, 16). Wie erstaunte ich als ich bei der Vergleichung des Kodex B an die Stelle kam und sah, daß zwischen εξουcια und εν „spatium vacuum ob rasuram", wie Fabiani-Cozza 1881 in Bd. VI der sogenannten Faksimileausgabe es ausdrücken, mit andern Worten, daß hier sicher einst auch ωc gestanden hat.

Das ist natürlich eine falsche Reminiscenz an das Vaterunser, aber textkritisch lehrreich und darum erwähnenswert, umsomehr als es noch nirgends erwähnt zu sein scheint.[1]

[1] Tischendorf sagt im Novum Testamentum Vaticanum (1867): „tres litterae prorsus erasae." Das breite ω nimmt den Raum von 2 Buchstaben ein. Dagegen schreibt die römische Gegenschrift von 1881, über welche die Theol. Litztg. 1882 Nr. 9 und 1890 Nr. 16 zu vergleichen ist: post cια *non* adest rasura. Punctis deficientiam male innuit [Tischendorfius]. Wie diese römische concordia discors zu reimen ist, verstehe ein anderer! Die Photographie zeigt doch deutlich das Spatium.

Rabbi.

Wellhausen druckt zu Mt. 23, 7—10 stets ῥάββι, ohne Spiritus mit zurückgezogenem Akzent. Die Handschriften betonen, soweit ich sehe, das Wort auf der letzten Silbe. Aus dem Kodex Vaticanus B läßt sich eine lehrreiche Beobachtung bei dem Worte machen. Er schreibt nämlich stets ῥαββέι oder ῥαββὲι, ebenso ῥαββουνὲι, in Matthäus auch ἐλωὲι, σαβακτανέι, in Markus ζαβαφθανέι d. h. stets mit dem Akzent über ε. Das bedeutet, daß er ει als Diphthong und nicht als langes ῑ gesprochen hat. Denn wenn sonst in der Handschrift ει für ῑ steht, schreibt er εί mit Akzent über ι, z. B. Ἰσραηλείτης, λευείτης. Ähnlich schreibt B häufig Δαυέιδ, wie οὐδέις, nicht 1, 17. Ich gebe einige Belege aus Matth. Οὐρείου, Ἰωσείαν; ἐγείνωσκεν, ἠκρείβωσεν, λείαν, παραγείνεται, ὀξείνη, σεῖτον, μείλιον, dagegen z. B. ταμεῖον, wieder γείνεσθε, μαργαρείταις, aber πλατέια (so); sehr hübsch ist 7, 27 οικεία ἐκέινη; κλείνη, ἐπετείμησεν, Ἡλείας; doch, wie es scheint 12, 19 ἐρέισει, 41 Νινευεῖται (scheint Circumflex, nicht Akut). Wo der Schreiber einfachen Vokal will, ist meist das ε nicht aufgefrischt.

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß auch noch die ältesten Drucke bei Diphthongen den Akzent meist auf den ersten Vokal zu setzen pflegen.[1] Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der erste Druck des griechischen Neuen Testaments, die komplutensische Polyglotte. Im Text hat sie zwar nur die Tonstelle durch den Akut bezeichnet; aber in der Beigabe, der euthalianischen Lebensbeschreibung des Apostels Paulus, druckt sie das überaus häufig wiederkehrende ειτα bald ἶτα, bald ἔῖτα, bald εἶτα, letzteres aber am seltensten.

Chorazin, Bethsaida.

In meinen Philologica sacra schrieb ich (1896) S. 20f.: „Daß Volksetymologien selbst auf die Erzählung eingewirkt, sogar Legenden hervorgerufen haben, ist bei Hakeldama unwidersprechlich ... Aber auch andere Namen bieten sich solcher Deutung dar, womit selbstverständlich noch nicht gesagt sein soll, daß die im folgenden gegebenen Deutungen nun auch wirklich alle sicher seien. Umschreiben wir z. B.

---

[1] Über diese Sitte bei Diphthongen den ersten Buchstaben zu akzentuieren vgl. Kenyon, Biblical Manuscripts in the British Museum (zu Add. Ms. 20002) und Palaeography of Greek Papyri p. 29.

Ιαειρος durch יעיר, nicht durch יאיר, so heißt es: er wird erwecken". Ich mache hier noch darauf aufmerksam, daß das Verbum vom Schlaf, nicht: vom Tod erwecken bedeutet. „Schreibt man Βηθανια als בֵּית עֲנְיָא, so heißt es „das Haus einer sich Plagenden". Und seltsam ist es, daß es im Lewis-Syr. auch c. 12, 2 heißt: Martha aber plagte sich". Folgt eine längere Ausführung über die Möglichkeit Ναειν als נחים den Erweckten zu deuten, in Verbindung mit μητερα Μαναϊμου bei Papias. „Die Erzählung von den 2000 Schweinen von Gadara wird an einen Ortsnamen wie ras el chinzir (Schweinskopf) oder tell abu-l-chinzir (Hügel des Schweinevaters) anknüpfen". Ich lese heuer erstmals mit meinen Schülern das Lukas-Evangelium und benütze zur Vorbereitung auf meinem Unterricht auch Plummers Erklärung (im International Critical Commentary 1896, 4. Aufl. 1901, neuer Abdruck 1905). Da heißt es nun zum Namen Iairus: The same name as Jair (Num. XXXII, 41; Judg. X, 3). It is strange that the name (= "he will give light") should be used as an argument against the historical character of the narrative. It is not very appropriate to the circumstances. Keine Silbe über die Tatsache, daß der Name in Cod. D in Mc und Lc fehlt, und daß er schon in einigen der alten Onomastica κυρίου ἐγρήγορσις gedeutet ist (s. Lagardes Ausgabe).

Aber weiter: Heut komme ich an die Speisung der Fünftausend und finde da bei Plummer aus Weiß, Leben Jesu (II, 196—200, engl. Übersetzung II, 381—385) zitiert, daß die wunderscheue Kritik dieser Erzählung gegenüber in großer Verlegenheit sei, da sie alle Quellen berichten, diese auf Augenzeugen zurückgehen und durch ihre Abweichungen in Einzelheiten und Übereinstimmung in der Hauptsache ihre Unabhängigkeit und Tendenzlosigkeit dartun. In the presence of this fact the *possibility of myth* or invention is utterly inadmissible. Nun die Gerstenbrote des Johannes, auf die Weiß besonderen Wert legt, sind schon längst aus 2 Reg 4, 42. 43 erklärt, welche Stelle wie in andern Ausgaben, so auch in meinem N. T. am Rand steht. Über das Ganze aber fällt es mir wie Schuppen von den Augen, als ich in Lc 12 ἐπισιτισμόν lese, und dazu die Bemerkung von Plummer: Here only in N. T., but quite class. It is specially used of provisions for a journey: Gen XLII, 25. XLV, 21; Josh IX, 5. 11; Judith II, 18. IV, 5; Xen. Anab. I, 5. 9. VII, 1. 9. Ἐπισιτισμός ist das gewöhnliche griechische Äquivalent für צֵידָה; siehe außer den von Plummer zitierten at-lichen Stellen noch Ex 12, 39; Jos 9, 14; Jud 7, 8. 20, 10; Ps 77 (78), 25 ἐπισιτισμὸν ἀπέστειλεν αὐτοῖς εἰς πλησμονήν; Aquila Ps 131 (132), 15; auch

bei Symmachus. Und wo findet denn die Speisung statt? in Beth-saida. Wehe dir Beth-saida!

Und nun geht mir ein Licht auf — sollte es ein Irrlicht sein? — über das bisher noch nicht erklärte Chorazin: das ist nichts anderes als Umstellung des oben von mir vorausgesetzten chinzir (Plural chunazir Schwein). Umstellungen sind, wo Liquidae und Zischlaute in Betracht kommen, ja ganz gewöhnlich. Ich weiß, daß Chorazin in Kerâzeh gesucht und mit einem talmudischen כרזים gleichgesetzt wird. Aber damit steht es sehr bedenklich; und hebr. חזיר hat im Arabischen ein خ ch, in der Volkssprache ḫanzir, assyr. ḫumṣiru; also macht auch das χ keine Schwierigkeit.

Zur neutestamentlichen Vulgata.

Im Jahr 1710 veröffentlichte der Minoritenmönch Henricus de Bukentop — er nennt sich auf dem Titel in Academia Lovaniensi S. Theologiae Lector Jubilatus, Provinciae Germaniae Inferioris Exdefinitor, et actualis Custos Custodum — unter der hebräischen und lateinischen Überschrift Lux de Luce Bruxellis Typis Francisci Foppens (andere Exemplare, Col. Agripp., Wilh. Frießem) ein Werk in drei Büchern, in quorum primo Ambiguae Lectiones, in secundo Variae ac Dubiae Lectiones Quae in Vulgata Latina S. Scripturae Editione occurrunt, ex Originalium Textibus illustrantur, et ita ad determinatum clarumque sensum, certamque aut verisimiliorem lectionem reducuntur. Wegen des dritten: In tertio agitur de Editione Sixti V factâ anno 1590 multaque alia tractantur, quae (saltem pleraque) omnes hactenus latuerunt Theologos et S. Scripturae Interpretes — ist er bei den Protestanten am ehesten noch genannt. Aber das erste Buch, S. 1—125 des 536 Seiten starken Quartbandes ist besonders anziehend.

Schon in der Widmung führt er aus, wie sich katholische Theologen, auch seines Ordens, um die Bibel verdient gemacht hätten; schreibe doch der Doktor Seraphicus an einen ungenannten Magister über den h. Franciscus: audivi ego a fratre qui vidit, quod cum Novum Testamentum venisset ad manus ejus, et plures fratres non possent simul habere, dividebat per folia, et singulis communicabat, ut omnes studerent, nec unus alterum impediret.

In der Praefatio führt er aus Augustin (doct. christ. 2, 11) das Wort an: Linguae latinae homines duabus aliis ad Scripturarum Divi-

narum cognitionem habent opus, hebraea scilicet et graeca, und zeigt dann an einer Reihe hübsch ausgewählter Beispiele, wie das Lateinische ohne Rückgang auf die Grundtexte an vielen Stellen doppeldeutig sei, und tatsächlich manchmal, z. B. in flandrischen und französischen Bibelübersetzungen mißverstanden worden sei; z. B. Joh 12, 35 Adhuc modicum lumen in vobis est; Gen 46, 22: Hi filii Rachel quos genuit Jacob, flandrisch: welcke Jacob gewonnen heeft. Lc 22, 20 Hic est calix . . . in sanguine meo, qui (calix) pro vobis fundetur; flandrisch auf das Blut bezogen.

Joh 3, 43 Nemo ascendit (Perfekt); belgisch: Personne ne monte; Niemant en klimpt.

Joh 15, 23 non vocabitis; flandrisch niet bidden, statt fragen.

1 Petr 3, 13 boni aemulatores; ob boni Maskulin oder Neutrum sei.

Im Text des Buches sind mehrere Hundert derartiger Stellen besprochen; die alttestamentlichen lasse ich hier beiseite, doch soll wenigstens im Vorbeigehen an die nette von Bukentop angeführte Erörterung Augustins aus de Gen. ad lit. 8, 6 zu 2, 15 erinnert werden, ob die Stelle bedeute ut homo excoleret paradisum? an ut Deus hominem in paradiso collocatum? Bei solchen Absichtssätzen, namentlich, wenn sie im Infinitiv ausgedrückt werden, ist ja das Subjekt häufig sehr unsicher. (Wer ist z. B. Act 9, 15 Subjekt von τοῦ βαστάσαι? Jesus? Paulus? das Gefäß?) Ich beschränke mich hier auf das N. T., und bei diesem auf das erste Evangelium.

Beim N. T. beginnen die wirklich doppeldeutigen Stellen mit

Mt 1, 23 Ecce virgo; flandrisch Eene maghet, französisch Une vierge; es müsse aber heißen *De* maghet, *La* vierge. Hiermit ist der sprachpsychologisch sehr interessante Punkt berührt, wie eine Sprache ohne bestimmten Artikel auskommen konnte.

Die nächste Stelle II, 16: Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem et in omnibus finibus eius, betrifft das doppeldeutige Geschlecht von eius; es sei nicht männlich, sondern weiblich; s. zu 6, 33 justitiam eius (nicht auf regnum); Lc 2, 22.

In 3, 8 fructum dignum poenitentiae sei das letzte Wort nicht Dativ, sondern Genitiv, wegen τῆς μετανοίας, was kein hinreichender Grund ist; umgekehrt Abrahae in V. 9 filios Abrahae Dativ nicht Genitiv; V. 13 venit Präsens, nicht Perfekt. 7, 22 virtutes sei nicht ἀρετάς, sondern δυνάμεις; 8, 3 sei Volo. Mundare zu schreiben, nicht volo mundare, passiver Imperativ, nicht Infinitiv.

Mangelhafte griechische Kenntnis verrät die Bemerkung zu 10, 16

ἀκέραιοι, simplices sei eigentlich *incornuti*, per *a* privativum ab κεραὸς Cornutus q. d. *Sine cornibus*, inermes ad ulciscendum; vgl. Luthers Antwort in Worms: ohne Hörner und Zähne.

12, 6 templo maior est hic, Ortsadverbium, nicht Pronomen; ebenso V. 41. 42 trotz Cornelius a Lapide.

Zu 12, 31 wird die falsche Lesart der Sixtina spiritus blasphemiae (= der Geist der Lästerung statt „die Lästerung des Geistes") besprochen, die eigentlich ins nächste Buch gehört.

13, 33 zu abscondit in farinae satis tribus warnt er ne quis idiota forte intelligat: *sufficienter* pro tribus alendis!

V. 38 in filii nequam sei das letzte Wort Genitiv sing., in 44 invenit et abscondit beide Perfekta. Auch das wieder sprachpsychologisch lehrreich, wie man mit solchen Formen auskam. Bei einzelnen unterscheidet die Länge oder Kürze des Vokals für das Ohr, aber wie die Schrift für das Auge? Z. B. gleich 20, 6 Invenit (εὗρεν) Perfekt trotz des folgenden Präsens et dicit; Joh 16, 32: Venit hora etiam venit.

V. 12 pondus diei et aestus; das letzte Wort nicht gen. sing., sondern acc. plur.

In 21, 5 Dicite filiae Sion, das mittlere nicht nom. plur.

Zu 26, 13 Dicetur et quod haec fecit in memoriam ejus lautet seine Bemerkung: Non est sensus q. d. Dicetur Mariam Magdalenam *hoc* in et ad memoriam Christi fecisse, ut istud *eius* ad Christum referatur, et *quod* sumatur adverbialiter. Sed est hic sensus: Narrabitur etiam hoc factum in memoriam Magdalenae, nam pro *quod* est in graeco pronomen ὃ et pro *eius* femininum αὐτῆς.

Das letztere ist sachlich selbstverständlich richtig; aber der zweite Teil seiner Negation daß quod nicht adverbialiter genommen werden dürfe, wird wenigstens von den offiziellen römischen Ausgaben widerlegt. Denn diese drucken sämtlich die Sixtina von 1590, die Clementina von 1592 und die Quartausgabe von 1593 — die von 1598 ist mir nicht zur Hand — *quòd* haec fecit, und deuten durch diesen Akzent an, daß sie quod als Konjunktion, haec also als acc. neutr. plur. nehmen: „daß sie das getan hat", nicht: was diese getan hat. Die meisten neueren Vulgatadrucke haben diese Akzente über quòd cùm usw. weggelassen; aber Hetzenauer war so korrekt sie wieder zu setzen, und in meiner demnächst erscheinenden Ausgabe werden sie sich auch wieder finden. Ob irgend eine katholische Übersetzung in eine moderne Sprache den von der offiziellen Vulgata geforderten Sinn gibt, weiß ich nicht. Die von mir nachgesehenen tun es nicht (z. B. v. Eß, Allioli).

Daß diese Betonung des quòd nicht eine von mir ausgesonnene Finesse ist, beweist eine andere Stelle des gleichen Kapitels. Im Schlußvers heißt es:

Et recordatus est Petrus verbi Jesu, *quod* dixerat.

So drucken alle oben genannten römischen Ausgaben; aber Plantin, oder vielmehr sein Nachfolger Joh. Moretus 1605 *quòd*, weil es im Griechischen heißt τοῦ ῥήματος Ἰησοῦ εἰρηκότος. Hier haben van Eß und Allioli „des Wortes, das"; Luther: „an die Worte Jesu, da er", im Unterschied von Mc 14, 65.[1]

Diese Beispiele aus Mt mögen genügen, um zu zeigen, wie das Lateinische Neue Testament auch sprachlich recht lehrreich ist. Ich füge nur noch Bukentops Bemerkung zu der oben angezogenen Stelle Lc 2, 22 an, weil Merx sie neulich in gleichem Sinn wie Bukentop mißverstanden hat.

Zu purgationis ejus schreibt Bukentop:

Ne quis imperitus haec de Christo intelligat, eo quod praecedentia et sequentia, de ipso, non de B. Virgine faciant mentionem, sciat *in graecis penè omnibus et melioribus esse* αὐτῆς.

In meinem Vortrag über den Textus receptus habe ich nachgewiesen (Barmen 1903, S. 9f.), daß bis jetzt keine, aber auch gar keine Hds. bekannt sei, die αὐτῆς habe. Denn auch die Wiener (76), die Gregory-Tischendorf III, 206, Textkritik S. 927 nach Scrivener für diese Lesart anführt, hat in Wirklichkeit nicht so, wie derselbe Gregory an einer andern Stelle beider Werke gezeigt hat (p. 484. 1267. S. 145). In Wirklichkeit gehört diese Lesart zum „spanischen Griechisch" der Komplutenser Polyglotte; die graeca, von denen Bukentop redet, sind nur Druckausgaben.[2] Daß ihm zumal die plantinischen Nachdrucke der Komplutensis für besser gelten, ist ihm nicht zu sehr zu verdenken; daß er aber sagen kann in graecis *pene omnibus*, ist weniger gewissenhaft. Vor Plantin scheint niemand die Lesart aus der Komplutensis wiederholt zu haben; nachher ist sie vom Rand des Stephanus in die Ausgaben Bezas und der Elzevire übergegangen und hat so allerdings bis 1710 eine große Verbreitung gefunden. Selbst die englische AV hat

1 Daß wie im Lateinischen quod, so im Deutschen „das" ebensogut „was" als „daß" bedeutet, kommt bei manchen Stellen von Luthers Bibel in Frage; z. B. Mt 5, 21 ihr habt gehört das zu den Alten gesagt ist; 6, 12 alles das ihr wollet, das euch die Leute tun sollen; 18, 19; 23, 3; Mc 14, 58.

2 Auch Joh. Weiß, Die Schriften des N. T.'s I, 397 redet sehr mit Unrecht von „alten Zeugen" (in der Mehrzahl), die noch diese Lesart haben sollen.

sie ja aufgenommen und Luthers „ihrer Reinigung“ wird mancher in diesem Sinn mißverstanden haben. Seltsam, daß Reuß die Stelle nicht unter seine 1000 aufgenommen hat; so wären wir über ihre Verbreitung in den alten Drucken besser unterrichtet als wir jetzt sind. Bis jetzt gibt es noch keine einzige Ausgabe des griechischen N. T.s, die das von D, Hieronymus, dem Sinaisyrer bezeugte αὐτοῦ in den Text gesetzt hätte. Da Wellhausen die ersten Kapitel in Lukas nicht berücksichtigt, kennen wir seine Stellung zu diesen Varianten nicht. Die meisten Ausgaben beruhigen sich bei dem αὐτῶν der großen Mehrzahl der Handschriften; Blaß streicht das Pronomen ganz, was schon Bengel in einer textkritischen Anmerkung des Gnomon empfohlen hat, die wie viele andere dieser Art von den neuen Herausgebern dieses in den ersten Ausgaben unschätzbaren Werkes einfach getilgt wurde (s. meinen ebengenannten Vortrag). Wordsworth-White machen aus Tischendorfs vorsichtigen, aber in seinem Schluß unrichtigen“ (1624. 1633 al) αὐτῆς cum *per*paucis *ut vdtr* minusc (ut 76)“ das nach Vorstehendem noch unrichtigere „αὐτῆς *min pauc*“. Daß die Lesart aus der Komplutensis stammt, sollte, beiläufig bemerkt, bei Tischendorf nicht fehlen.

Fürwahr das lateinische Neue Testament verdient mehr Beachtung, als es bei uns protestantischen Theologen in Deutschland zu finden pflegt.[1]

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zum Streit der Apostelfürsten.

Der konservativen und der radikalen Vermutung (s. o. S. 136 ff.) lasse ich noch eine Notiz folgen. Die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus hat die Kirchenlehrer sehr viel beschäftigt. Overbeck hat in seinem Baseler Programm von 1877: „Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern“ diesem Thema eine sehr ansprechende Studie gewidmet. Neuerdings ist aus den Briefen

---

[1] Zu der oben besprochenen Akzentuierung von Wörtern, wie quòd cùm usw. wird die Mitteilung interessieren, daß K. Steiff (der erste Buchdruck in Tübingen 1881, S. 22 f.), auf Grund derselben den Nachweis liefern konnte, bei welchen Werken des bekannten Druckers Thomas Anselm Melanchthon als Korrektor tätig war. Die von Melanchthon überwachten Ausgaben haben diese Akzente, die andern nicht; z. B. Reuchlins defensio von 1514, während die noch von Hiltebrant korrigierte Ausgabe von 1513 sie nicht hat: ex ungue leonem!

des um 823 gestorbenen nestorianischen Katholikos Timotheus I (veröffentlicht von O. Braun im Oriens christianus 2, 1902, 1 ff.) ein neues Zeugnis an den Tag gekommen. Da der Oriens christianus nicht allgemein zugänglich ist, mögen die nicht uninteressanten Worte des wackeren Orientalen hier noch einmal abgedruckt werden:

„Wenn Du (nämlich Rabban Pêθîôn) Petrus und Paulus Häupter unseres Bekenntnisses nennst, sie die eher Diener als Häupter unseres Glaubens sind — denn Haupt und Vollender unseres Glaubens ist Jesus Christus allein — und (wenn Du) auf einen kleinen, zwischen ihnen vorgefallenen Streit hinweisest, so stritten sie erstens nicht über die Ehe mit zwei Schwestern, sondern über die Reinheit der Verkündigung des Evangeliums, worin nichts von der Beobachtung des Gesetzes enthalten sein sollte, die Paulus genau, vor Allen und jederzeit lehrte und verkündigte, was Petrus entgegenkommend und nicht genau weder vor Allen noch jederzeit tat. Zweitens wissen wir auch nicht, daß sie stritten. Sondern Paulus machte Vorwürfe und Petrus nahm sie bereitwilligst an. Streit ist aber dann, wenn zwei feindliche Häupter einander entgegentreten. Wenn aber der eine sich stark zeigt, der Andere nachgibt, so heißt das nicht Kampf".

Gießen.

G. Krüger.

Hat Irenäus Lc 1, 46 Μαριάμ oder Ἐλεισάβετ gelesen?

In der bedeutenden armenischen neuentdeckten Handschrift des Irenäus, worin auch die armenische Übersetzung der bisher als verloren angesehenen Schrift des großen Kirchenvaters λόγος πρὸς Μαρκιανὸν εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (Eus. h. e. V, 26) von Herrn Lic. Dr. Karapet Ter-Mĕkĕrttschian entdeckt worden ist und deren Herausgabe mit der deutschen Übersetzung zusammen bald erfolgen wird, befinden sich auch die beiden letzten Bücher des großen Ketzerbestreitenden Werkes desselben Verfassers. Bei der Arbeit des Unterzeichneten mit Herrn Lic. Dr. Karapet Mĕkĕrttschian für die Herausgabe aller armenisch erhaltenen Schriften und Fragmente des Irenäus, stellte es sich heraus, daß auch der armenische Irenäus Buch IV, 7, 1

---

1 Davon handelt der Brief. Braun bemerkt hierzu: „Vgl. Act 15, 20. 29 (ἀπὸ πορνείας) im Zusammenhalt[?] mit Gal 2, 11 f.".

(Kapiteleinteilungen hat die Handschrift nicht) statt Maria „Elišabet“ (so!) liest. Leider sind die ersten drei Bücher des armenischen Irenäus noch nicht aufgefunden, sodaß wir nicht sehen können, ob auch III, 10, 1 Elisabeth statt Maria steht.

Jedenfalls ist dieses neue Zeugnis für das Magnifikat als das Lied der Elisabeth sehr bedeutsam, da der armenische Text nicht etwa aus dem lateinischen, sondern allem Anschein nach aus dem syrischen übersetzt worden ist, sodaß wir hier ein syrisches bezw. griechisches Zeugnis vor uns haben, das die Lesart des Claromontanus und Vossianus auf's stärkste bekräftigt.

Man darf also nicht etwa mit F. Spitta (Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth. Theologische Abhandlungen, eine Festgabe für H. J. Holtzmann. 1902. S. 91) Irenäus ohne weiteres zu denen zählen, die das Magnifikat der Maria zuschreiben. Im Gegenteil, dieses neue Zeugnis lehrt uns, daß Irenäus aller Wahrscheinlichkeit nach das Magnifikat als das Lied der Elisabeth gekannt hat.

Etschmiadsin.

Lic. Dr. Erwand Ter-Minassiantz.

---

21. 5. 1906.

Druck von W. Drugulin in Leipzig